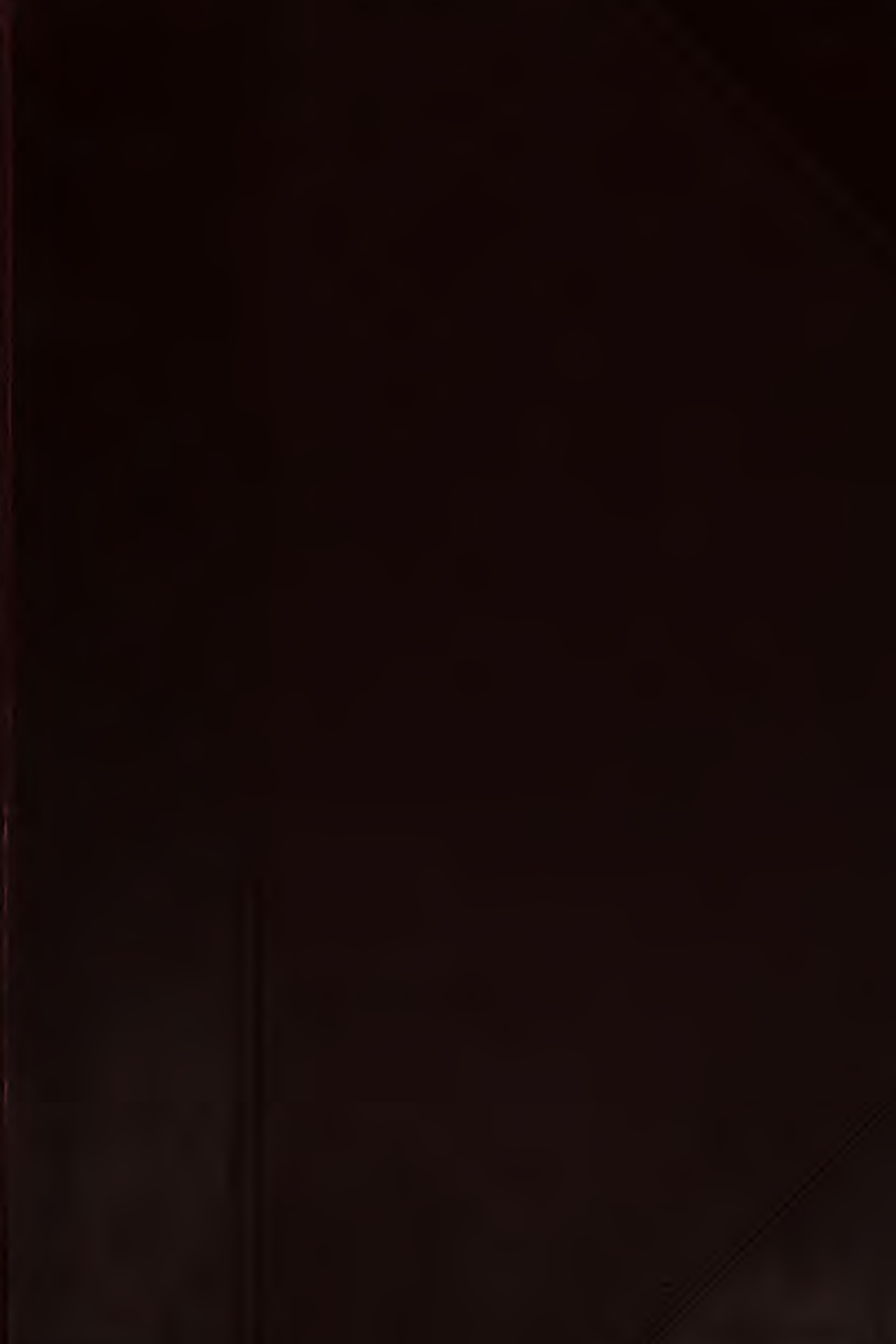
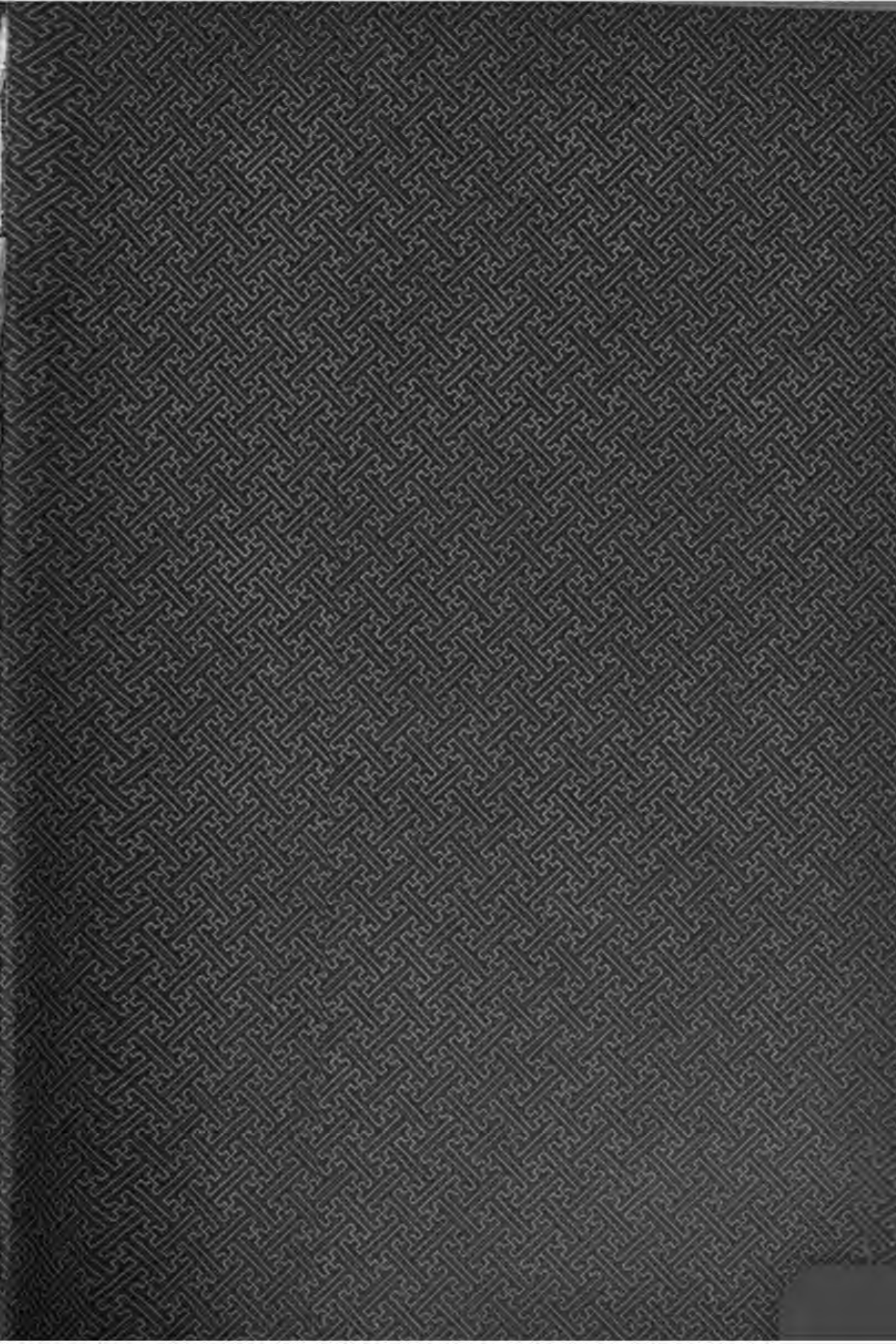
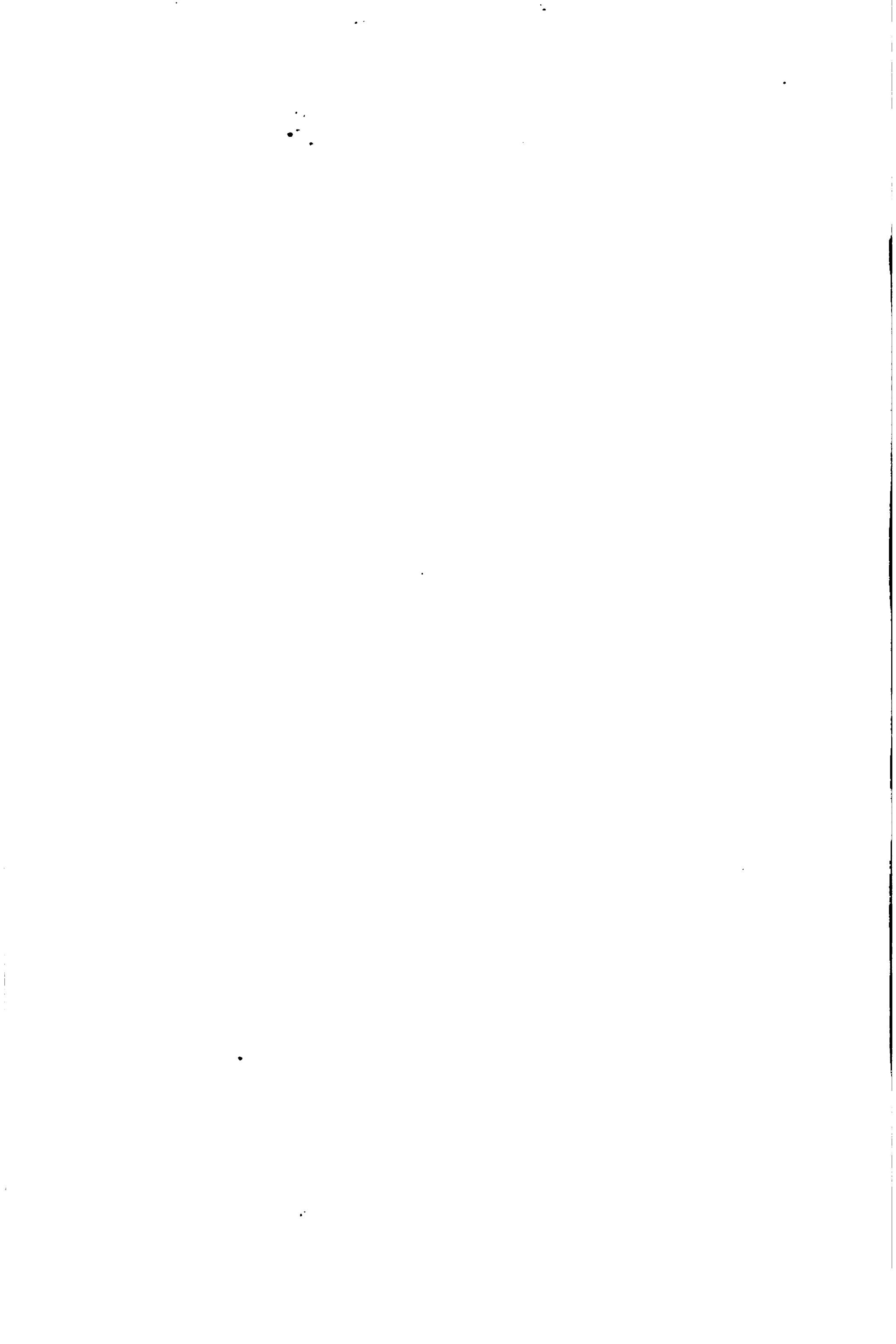






Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

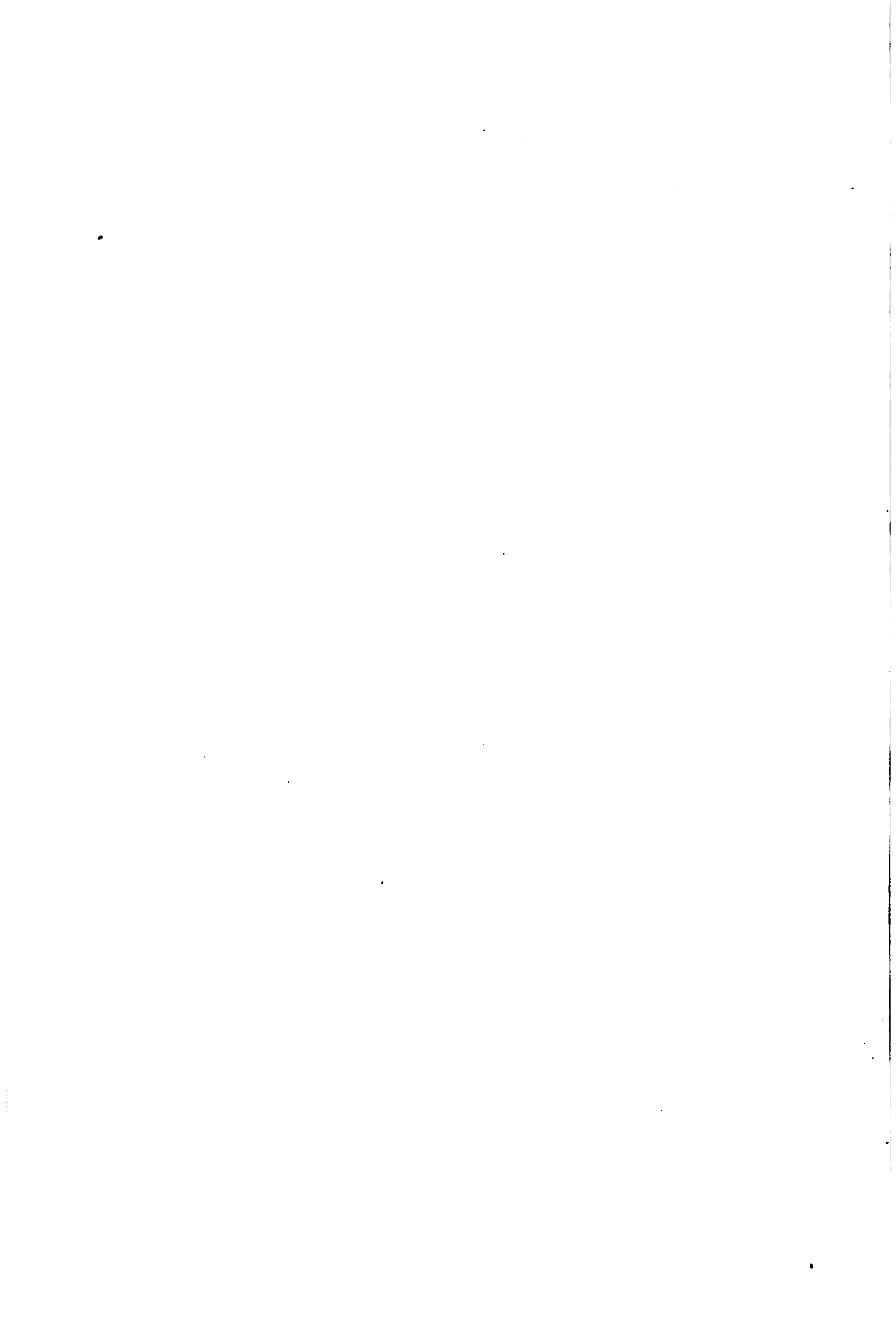
Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

II.

HOBBES

VON

FERDINAND TÖNNIES.

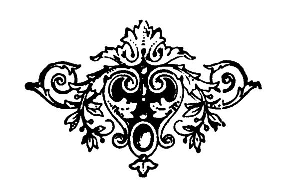


HOBBES

LEBEN UND LEHRE.

VON

FERDINAND TÖNNIES.



STUTTGART
FRIEDRICH FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1896.

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

FRIEDRICH REUTER,

Prof. am Gymnasium zu Altona

und

KUNO FRANCKE,

Prof. am Harvard College, Cambridge, Mass: U. S. A.

freundschaftlich zugeeignet.

„Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis.“

SPIN. ETH. P. IV. PROP. LXII.

Vorwort.

Die historische Bedeutung des Denkers, über den diese Schrift Bericht erstattet, zu verdunkeln, ist nicht eigentlich die Absicht seiner leidenschaftlichen Gegner gewesen; diese haben aber erreicht, dass in seinem Heimatlande es gewissermassen zur Bildung gehört, einen Schriftsteller n i c h t zu lesen, den Macaulay den lichtvollsten genannt hat von allen, die je in englischer Sprache schrieben, und dessen nie ein Kenner des Schrifttums erwähnen konnte, ohne die Schärfe seiner Gedanken, die Energie und Bündigkeit seines Stiles hoch zu preisen. Trotzdem bleibt er litterarisch deklassiert; die spitzen Ellbogen der Respektabilität haben ihn von sich gestossen. — Andere Ursachen hat die Verschüttung seiner Philosophie. Wenn auch die in England herkömmliche und von dort übernommene Vergötterung Bakos daran mitschuldig ist, so bleibt doch Hauptursache der Umstand, dass es eine eigentliche F o r s c h u n g in der Geschichte der neueren Philosophie bis in die jüngste Zeit nicht gegeben hat. Solcher hätte nie entgehen können, dass diese Geschichte von der Geschichte der Wissenschaften unablösbar ist und dass in der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens aus dem theologischen Denken, und gegen dieses, Hobbes als ein vielseitiger und radikaler Kritiker überlieferter Begriffe die Epoche mitbegründet, in der wir noch mitten inne stehen. Weil dieser Grundzug nicht hinlänglich erkannt wurde, so hat

man auch die Politik des Hobbes, die wenigstens seinen Namen lebendig erhielt, teils als blosses Kuriosum nicht verstanden, teils mit dem ganzen unverstandenen „Naturrecht“ für abgethan erachtet. In Wahrheit handelt es sich auch hier um die Einführung des Rationalismus, d. h. wissenschaftlicher Prinzipien.

Ich wurde durch den freundlichen Wunsch des Herausgebers und des Verlegers zu dieser Arbeit veranlasst, nachdem ich seit vielen Jahren den darin niedergelegten Studien etwas ferne gestanden habe. Mich so in dies Gebiet zurückzuversetzen, wie ich vor nunmehr 16 Jahren darin zu Hause gewesen bin, konnte mir in knapper Zeit nicht gelingen. Unbefangene Kritiker bitte ich, hie und da sich dieses Umstandes nachsichtig zu erinnern.

Für einige Stellen habe ich eine im Jahre 1888 von mir verfasste Skizze zugrunde gelegt, die in der „Deutschen Rundschau“ (April 1889) erschienen ist. Bezug genommen ist auf die Monographie von G. C. Robertson „Hobbes“ (1886). Diese, sowie die neueren Darstellungen der Philosophie des Hobbes von Ed. Larsen — in dänischer Sprache (Köbenhavn 1891) — und von G. Lyon — in französischer (Paris 1893*) — möchte ich zur Ergänzung der vorliegenden hiemit empfohlen haben. Das Citat S. 187 bezieht sich auf eine Leipziger Dissertation von 1886 über die naturwissenschaftlichen Ansichten des Hobbes.

Den 30. Januar 1895.

Ferdinand Tönnies.

---

*) Von der Empfehlung dieses Buches muss ich jedoch das erste und das letzte Kapitel ausnehmen.

Quellen:

1) für die Lebensgeschichte des Hobbes.

A) Th. H. Angli Malmesburiensis philosophi Vita Carolopoli MDCLXXXI (1. Vita, 2. Vitae auctarium, 3. Vita carmine expressa).

B) Life of Mr. T. H. of Malm. in „Letters and Lives of Eminent Men“ by John Aubrey, (aus Aubreys in der Bodleian library zu Oxford aufbewahrten MSS. Lond. 1813 herausgegeben); Quelle für die zweite Fassung von A.

C) Considerations upon the reputation, loyalty, manners and religion of T. H. of M. *autore se ipso* — im Texte citiert.

D) Siebzehn Briefe des T. H. an Sorbière, im Texte citiert.

E) Briefe des T. H. an den Earl of Newcastle, im Texte citiert.

F) The Hardwicke papers: MSS. in Hardwick Castle, im Texte citiert, Eigentum des Herzogs von Devonshire.

2) Die Darstellung der Lehre beruht in erster Linie auf der systematischen Fassung, die als: *Elementorum philosophiae Sectio I De Corpore*, *Sectio II De Homine*, *Sectio III De Cive* vorliegt (I und III lateinisch und englisch). Demnächst ist die von mir zuerst als Ganzes, mit dem echten Titel und in vollständigem Texte, herausgegebene Schrift *Elements of Law natural and politic*, die älter ist als jene drei *Sectiones*, benützt worden. Ferner das politische Hauptwerk: „*Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*“ (englisch 1651, lateinisch 1668, in verkürzter und abgeänderter Gestalt). Sodann „*The*

questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury", nur englisch, 1656. Endlich der von mir neuherausgegebene Dialog über die Zeitgeschichte „*Behemoth or the Long Parliament*". Nebenher mehrere kleine Schriften, englische und lateinische, und folgende MSS: Harl. 6796 im Brit. Mus. Fol. 297 bis 308 und Fol. 193—266, abgedruckt, das zweite in Auszügen, als Appendices meiner Ausgabe der Elements of Law; Harl. 3360 daselbst, ungedruckt.

Ausgaben:

1) Thomas Hobbes Malmesburiensis OPERA PHILOSOPHICA, quae latine scripsit, omnia. Amstelodami 1668. 4°. Viele antiquar. Exemplare sind unvollständig.
2) The moral and political Works of T. H. London 1750. Fol.
3) The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by Sir William Molesworth, BART. London 1839—1845, gr. 8°. Vol. I—XI. Citiert als E.
4) Th. H. M. Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guilelmi Molesworth. Londini 1839—1845. gr. 8°. Vol. I—V. Citiert als L.
5) The Elements of Law. By Th. H. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Ph. D. To which are subjoined selected extracts from unprinted MSS of Thomas Hobbes. London 1889.
6) Behemoth or the Long Parliament. By Th. H. Edited for the first time from the original MS. by Ferdinand Tönnies Ph. D. London 1889.

Die verstümmelten Texte von No. 5, in Gestalt der zwei Schriften Human Nature und De corpore politico, und von No. 6, sind auch in No. 2 und No. 3 enthalten. — Die von mir herausgegebenen Bücher No. 5 und No. 6 können zu Vorzugspreisen von mir direkt (Prof. Tönnies-Kiel) bezogen werden à Band Mk. 3, gegen Franco-Einsendung franco innerhalb des Weltpostgebietes. — Die ganzen Auflagen meiner Editionen sind im December 1895 durch eine Feuersbrunst in Chilworth, Surrey, untergegangen. Nur ein kleiner Rest von Exemplaren ist in meinem Besitze übrig geblieben. F. T.

Inhalt.

Erster Teil.

Leben des Hobbes.

Den Lebenslauf des Philosophen Hobbes, der über 91 Jahre sich erstreckt, betrachten wir in drei grossen Abschnitten, die seine Entwicklung bezeichnen. Der erste führt ihn über die Schwelle des Mannesalters hinaus (1588—1628); es folgt die Zeit seiner Hauptwerke bis zum 72. Lebensjahre (1628—1660); endlich das Greisenalter, in rastloser Thätigkeit bis ans Ende (1660—1679).

Erster Abschnitt.

Jugend und Reife.

(1588—1628).

---

1. Thomas Hobbes war der zweite Sohn seines gleichnamigen Vaters, Vikars von Charlton und Westport, in der Nähe des Städtchens Malmesbury, im Norden der Grafschaft Wiltshire. Sein Vater, heisst es, war einer der unwissenden Prediger aus der Königin Elisabeth Zeit, der nur gerade imstande war, die vorgeschriebenen Gebete und Homilien zu verlesen; „er hatte keine Schätzung für Gelehrsamkeit, da er ihre Reize nicht kannte“. Er war ein cholerischer Mann, dem sein Jähzorn verhängnisvoll wurde: gereizt liess er sich hinreissen, einen Amtsbruder an der Kirchenthür zu schlagen, so dass er fliehen musste, und an einem entfernten Orte gestorben ist; wir wissen nicht, wann diese Ereignisse geschahen, aber vermuten lässt sich, dass sie auf das Leben des Sohnes nicht ohne Einfluss blieben. Denn die Stelle des Vaters hat bei ihm der Oheim, Francis Hobbes, vertreten, ein wohlhabender Handschuhmacher und Bürgermeister in Malmesbury; da er kinderlos war, so interessierte er sich für den begabten Neffen und sorgte für seine Erziehung.

Die Mutter stammte aus einer bäuerlichen Familie; alles was sonst von ihr berichtet wird, ist dies, dass

sie, erschreckt durch die über ganz England verbreiteten Gerüchte, die grosse spanische Flotte, „die Armada“, sei den Küsten nahe, vorzeitig mit diesem Kinde niederkam, am Morgen eines Charfreitags, des 5. April 1588. Der Philosoph schreibt in den lateinischen Distichen einer Selbstbiographie, die er als Greis verfasste, seine Mutter habe Zwillinge geboren, *meque Metumque simul*, und er meint, es komme daher, dass er die Feinde des Vaterlandes verabscheue, dagegen den Frieden und die Musen und bequemen Umgang liebe! (V. c. e. L. I, LXXXV.)

Vier Jahre alt, konnte der frühreife Knabe lesen, schreiben, rechnen, 6jährig begann er Lateinisch und Griechisch. Zuerst in der zur Dorfkirche gehörigen Schule unterrichtet, kam er mit 8 Jahren nach Malmesbury, bald aber zurück, da ein junger Mann, Robert Latimer, eine Privatschule in Westport errichtete. Dieser hatte seine Freude an dem Jungen und gab ihm nebst ein paar anderen begabten Schülern Privatstunden des Abends bis 9; mit so gutem Erfolge, dass der noch nicht 14jährige Hobbes ihm eine Uebersetzung der Euripideischen Medea in lateinischen Jamben überreichte und als hinlänglich vorbereitet gelten konnte, die Universität zu beziehen. Er war ein Knabe, der obwohl zu Zeiten auch dem Spiele lustig sich hingebend, durch eine kontemplative Melancholie auffiel; „er versteckte sich“ — so hat sein älterer Bruder, der gleich dem Oheim ein Handschuhmacher wurde, erzählt — „in eine Ecke und lernte seine Lektion im Augenblicke auswendig.“ Seinen Mitschülern war er durch sein tiefschwarzes Haar merkwürdig, sie nannten ihn „die Krähe“.

2. In Magdalen Hall, einem nicht mehr bestehenden Annex des grossen Magdalen College zu Oxford, verlebte der Student 5 Jahre (1603—1608) und wurde in puritanischem Geiste erzogen. (Wood A., Athenae Oxon. ed. Bliss col. 1206.) Er lernte Logik und Physik im

hergebrachten Stile und machte sich in alten Tagen darüber lustig, wie schwer in seinen Kopf Eingang gefunden habe, was er doch später wieder Mühe hatte, daraus zu verbannen. Lieber mochte er in die Buchbinderläden gehen und Erd- und Himmelskarten betrachten, die sein Nachdenken anregten. Zu rechter Zeit jedoch legte er seine Prüfung ab (1607), die ihm den Titel eines B. A. (Baccalaureus artium) eintrug und wodurch er das Recht erwarb, über „jedes Buch der Logik“ Vorlesungen zu halten, womit er denn auch als Graduierter einen löblichen Anfang machte. Alsbald aber trat eine Wendung in seinem Geschicke ein. Der Baron Cavendish von Hardwicke, bald darauf (1613) Earl of Devonshire — wofür er an die durstige Kasse Jakobs des Ersten 1000 Pfd. St. zahlte — bemühte sich, als ein Mann der neuen Zeit, anstatt eines griesgrämigen Doktors, einen frischen jungen Burschen als Hofmeister seines Sohnes zu gewinnen; unser Hobbes, dem wohl die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien fehlen mochten, bewarb sich um diese Stellung und wurde, von dem Präsidenten seiner Bursa warm empfohlen, in das vornehme Haus aufgenommen, mit dem er bis zu seinem Tode in enger Verbindung geblieben ist; die berühmten Landsitze des Herzogs von Devonshire, Chatsworth und Hardwicke, zeugen noch heute davon, und die Familie hat immer das Andenken des Philosophen hochgehalten. Vater und Sohn fanden Gefallen an ihm: Takt, Emsigkeit, Heiterkeit — das waren die Eigenschaften, die sie an ihm schätzten. Die gleichalterigen Jünglinge wurden bald Freunde; und dem jungen Hofmeister eröffnete sich zunächst ein Leben, das mehr dem Vergnügen, als dem Studium gewidmet war. Er musste als Page mit dem jungen Herrn auf Jagd und Vogelstellerei reiten; und das folgende Jahr wurde beinahe ganz in der Hauptstadt verlebt, wo er auch seine Kasse führen musste, was nicht selten mit leidigen Pflichten, als Bürgschaften suchen u. dgl. verknüpft war, da der

junge Baron eine leichte Hand hatte und bald tief in Schulden steckte. Dessen Vater aber muss den Einfluss des jungen Hobbes für heilsam gehalten haben, denn er entschloss sich, ihn auch als Begleiter auf die *grand tour*, die grosse europäische Reise, seinem Junker mitzugeben, die im Jahre 1610 angetreten wurde und die Jünglinge nach Frankreich und Italien führte. Um diese Zeit wurden Frankreich und ganz Europa durch die Ermordung Heinrichs des Vierten erschüttert; ein Ereignis, das im Gemüte des Hobbes tiefen Eindruck hinterliess, denn bekanntlich wurde die That Ravaillacs, gleich wie einige Jahre früher in England die Pulververschwörung, auf die Lehren der Jesuiten zurückgeführt; und doch war der noch lebende spanische Jesuit Suarez auch in Oxford anerkannte Autorität der Scholastik; und dass der Tyrannenmord erlaubt, ja unter Umständen verdienstlich sei, hatten auch schottische Calvinisten schon mit Leidenschaft gelehrt.

Uebrigens ist aus dieser Werdezeit unseres Philosophen wenig bekannt. Er freute sich, durch die grosse Reise eine überlegene Kultur kennen zu lernen; denn so muss ihm erschienen sein, was er in Italien und Frankreich sah; auch wurde er mit den Sprachen dieser Länder soweit vertraut, dass er sie lesen und verstehen konnte. Die Reise mag wohl an die 3 Jahre gedauert haben; auch nach der Heimkehr blieb er in der Gesellschaft seines Lords, der von nun an ihn als seinen Privatsekretär in Anspruch nahm, aber ihm reichliche Musse liess, seinen eigenen Neigungen nachzugehen. Die ganze Zeit bezeichnet er als die lieblichste seines Lebens, die ihm oft in schönen Träumen wieder auftauche. (V. c. e. L. I, LXXXVIII.) Zu den Erfahrungen der Reise gehörte auch die, dass die Philosophie, wie er sie gelernt hatte, im Auslande noch weniger als daheim in Ansehen stand und schon zum Gespötte der wirklichen Gelehrten wurde. Er beschloss daher, dieser Scheinweis-

heit sich gänzlich zu entschlagen, und in die Werke der Alten sein Studium zu versenken. An Büchern war in dem reichen Hause kein Mangel; seine Liebe gehörte den griechischen und römischen Dichtern; sein Studium hauptsächlich den Historikern, auf die auch das politische Interesse seines Herrn ihn hinwies; und der Philosoph hat immer daran festgehalten, dass auch für das Verständnis politischer Theorie Historie die notwendige Vorbedingung sei. Da er aber schon damals den Beruf des Schriftstellers in sich fühlen mochte, so war er hauptsächlich beflissen, seine schon fast verlorene Fähigkeit lateinisch zu schreiben von neuem auszubilden, wobei ihm, wie er versichert, nie um einen „blühenden Stil", sondern nur um den angemessenen und kräftigen Ausdruck seiner Gedanken zu thun gewesen ist.

3. So vergingen viele Jahre stiller Entwicklung, aus denen wir nichts vernehmen, als dass der schon zum Manne gereifte Gelehrte des Umganges bedeutender Männer teilhaftig wurde. Der Lord-Kanzler Baco unterhielt sich gern mit ihm und zog ihn zu sich heran; auf seinem Landsitze Gorhambury pflegte er jüngere Männer zu versammeln und für seine litterarischen Geschäfte in Thätigkeit zu setzen; hauptsächlich in den Jahren, die seinem Sturze (1621) folgten, bis er 1626 starb, wird dies geschehen sein. So hat ihm Hobbes beim Uebersetzen seiner kleinen Aufsätze (Essays) ins Lateinische geholfen, u. a. soll er den über die Grösse der Städte übersetzt haben; auch pflegte der Lord, wenn er in den Alleen seines Parkes meditierend auf und ab ging, jemanden an seiner Seite zu haben, der ihm seine Gedanken auf Papier übertrug, und er soll gesagt haben, dass niemand dies so gut mache wie unser Hobbes, der das Wesentliche rasch und richtig auffasse; was die anderen geschrieben, könne er oft nachher nicht verstehen, weil sie es selber nicht verstanden hatten. Hobbes hat

sich der interessanten Bekanntschaft gern erinnert; auch hat er manche der witzigen Schriften des Kanzlers, besonders wie es scheint die über die Weisheit der Alten, geschätzt (aus ungedruckten Briefen an Hobbes zu entnehmen, *Hardwick papers*). Als Philosophen rechnete er ihn, nachdem er selber ein solcher geworden war, nicht; sondern nur als Naturhistoriker (Bacons *Sylva Sylvarum s. Historia naturalis* citiert er E. IV 316 VII 112); und Hobbes hielt zwar die Naturgeschichte für eine notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft, aber er achtete die künstlichen Experimente, „die durch Feuer gezwungen und nur wenigen bekannt werden“ (E. VII 117) nicht hoch, sondern hielt sich lieber an „gemeine und alltägliche Erfahrungen“; auch meinte er, die Baconianer verspottend, wenn die Experimente Naturwissenschaft ausmachten, so wären Apotheker die besten aller Physiker. Von einem Einflusse Bacons auf die Philosophie des Hobbes, den eine der Forschung entbehrende Geschichtschreibung behauptet, kann nur in dem Sinne die Rede sein, dass jener für eine gewisse Freiheit der allgemeinen Denkungsart in England die Bahn eröffnete. Bestimmter aber möchten so die kühnen Ideen über Naturreligion, die der ritterliche Edward Herbert, später Baron Cherbury, in seinem Buche *De veritate* (1624) zuerst entwickelte, das Denken des Hobbes angeregt haben; denn auch dieser gehörte damals zu seinen Freunden.

4. Die Arbeit von Jahren aber widmete Hobbes einer sorgfältigen, in vielen Stücken congenialischen Uebersetzung des Thukydides, die er seinem Lord widmen wollte, der 1625 dem Vater als Earl succedierte. Der Dichter Ben Jonson und der damals ebenso berühmte schottische Poet Sir Robert Ayton haben beide die noch heute geschätzte Uebersetzung einer Revision unterzogen, eine ausführliche Einleitung zeigt die gründliche

Gelehrsamkeit und schon den eleganten Stil ihres Urhebers. Als aber das Buch in der Presse war, traf diesen ein herbes Geschick; sein Herr und Freund wurde durch heftige Krankheit jählings ihm entrissen (1628). Die Witwe, sogleich beflissen, die derangierten Finanzen des Hauses zu verbessern, entliess ihn des Dienstes. Das Buch erschien im folgenden Jahre; auf den unmündigen Erben war die Dedikation übergegangen, worin er dem Verstorbenen ein schönes Denkmal gesetzt hat, das als früheste Probe seiner Schreibart, und zur Charakteristik des Autors am Ende dieses Lebensabschnittes, eine Stätte hier finden möge:

[Seinem Vater, nicht ihm selber, sei dieses Werk gewidmet], „denn ich habe nicht die Freiheit, nach meinem Gefallen es jemandem als Geschenk darzubieten; da ich pflichtgemäss verbunden bin, es als eine Rechenschaft dem zu bringen, durch dessen Wohlwollen ich sowohl die Zeit als die Hülfsmittel hatte, es zu vollenden. Und wenn auch diese Verpflichtung nicht wäre, so weiss ich doch keinen, dem ich lieber es widmen möchte. Denn durch die Erfahrung vieler Jahre, die ich ihm zu dienen die Ehre hatte, weiss ich dies: es gab niemanden, der in echterer Weise, und weniger aus Eitelkeit, diejenigen begünstigte, die in liberaler Weise die liberalen Künste studierten, als mein Lord, Ihr Vater, that; und in dessen Hause man weniger die Universität entbehrte, als in seinem. Sein eigenes Studium war zum grössten Teile auf die Art der Gelehrsamkeit gerichtet, die am meisten die Mühe und Zeit hochstehender Personen verdient, Geschichte und politische Kenntnisse; und angewandt' nicht zur Schaustellung seiner Belesenheit, sondern zur Leitung seines Lebens und für das öffentliche Wohl. Denn er studierte so, dass er die Gelehrsamkeit, die er in sich aufnahm, durch Urteil verdaute und in Weisheit und Fähigkeit, seinem Vaterlande zu nützen, umsetzte: welchem Interesse er gleichfalls mit Eifer sich hingab, aber dieser Eifer empfing kein Feuer von Parteiung oder von Ehrgeiz. Und wie er ein höchst befähigter Mann war, für nüchterne Beratung und klaren Ausdruck seiner Gedanken in schwierigen und wichtigen Angelegenheiten, sowohl des Staats- als des Privatlebens, so war er auch einer, den niemand vom geraden Wege der Gerechtigkeit abzuziehen oder abzudrängen imstande war. Um diese Tugend weiss ich nicht, ob er sich mehr verdient gemacht hat durch die Strenge, womit er sie sich selber auflegte, oder durch seinen Edelmut, womit er sie nicht gegen sich forderte von anderen. Niemand kannte

die Menschen besser, und darum war er beständig in seinen Freundschaften, weil er nicht auf das Vermögen, nicht auf die Anhängerschaft sah, sondern auf die Menschen; deren Umgang er mit einer Offenheit des Herzens sich hingab, die nur durch seine eigene Lauterkeit und das *Nil conscire* bewacht wurde. Mit Gleichen verkehrte er auf gleichem Fusse, mit Geringeren herzlich, aber freilich ohne seiner Stellung zu vergeben, und nur im echten Glanze seiner Würde. *In Summa*, er war einer, an dem man deutlich wahrnehmen konnte, dass Ehre und Ehrlichkeit nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft sind. Ihm daher, und dem Andenken seines Wertes, sei dieses, obschon unwürdige, Opfer geweiht."

Dem Knaben aber, in dem er das Ebenbild des Vaters erkennt, will er seinen Thukydides nicht empfehlen, weil dieser Geschichtschreiber königliches Blut in seinen Adern hatte, sondern weil seine Schriften nützliche Belehrung für adliche Jünglinge und solche, die bestimmt sein mögen, grosse und gewichtige Aktionen zu lenken, in sich enthalten . . . „Denn in der Geschichte treten ehrenhafte und unehrenhafte Handlungen schlicht und deutlich unterscheidbar auf; aber im gegenwärtigen Zeitalter sind sie so vermummt, dass es nur wenige giebt, und die müssen sehr vorsichtig sein, die nicht in groben Irrtümern darüber befangen sind."

In dem Vorworte „an die Leser" rühmt er ferner den Thukydides als einen, der obgleich niemals abschweifend, um eine moralische oder politische Vorlesung über seinen eigenen Text zu halten, und nicht weiter in die Herzen der Menschen dringen wollend als ihre Thaten selber auf evidente Art ihn führen, doch für den am meisten politischen Geschichtschreiber gelte, der je gelebt habe. Das liege daran, dass er, nach Plutarchs Ausdruck, aus seinem Zuhörer einen Zuschauer mache; „denn er versetzt seine Leser in die Versammlungen des Volkes und des Rats, zu ihren Debatten; auf die Strassen, zu ihren Revolten; und auf das Feld, zu ihren Schlachten!" So könne ein verständiger Mann, fast als ob er die Dinge selber erlebt hätte, sich Lektionen daraus

nehmen, und von sich aus den Antrieben und Beweggründen der handelnden Personen bis zu ihrem innersten Sitze nachspüren. — Auch die angeschlossene Abhandlung über des Thukydides Leben und Werke enthält merkwürdige Stellen, die schon die gereiften Ansichten des künftigen Moral- und Staatsphilosophen verraten und zu bestätigen scheinen, was er später sagt, dass er die Uebersetzung publiziert habe, damit seinen Mitbürgern die Thorheiten der atheniensischen Demokraten offenbar würden oder, wie es in den Distichen der Autobiographie heisst, damit sie vor den Rednern sich hüten möchten.

Zweiter Abschnitt.

Mannesalter und Werke.

Das Mittelstück seines Lebens (1628—1660) zerfällt in drei Stücke. Das erste Stück reicht bis zum Zusammentritt des langen Parlaments (Nov. 1640). Reisen und Entwürfe bezeichnen es.

I. Reisen und Entwürfe.

1. Der Graf hatte seinem Sekretär eine jährliche Pension von 80 Pfd. St. ausgesetzt, „damit er nicht zu dienen nötig habe", und Hobbes erklärt, dass er, bei seinen mässigen Ansprüchen, wohl davon hätte leben können. Gleichwohl liess er sich von einem Sir Gervase Clifton gewinnen, dessen Sohn als Mentor auf eine Reise zu begleiten, die zu einem Aufenthalte von 18 Monaten in Paris führte; denn der Ausflug nach Italien ist, wie es scheint, durch den Successionskrieg zwischen Frankreich und Spanien verhindert worden. (Brief des Hobbes E. VII 451.)

Zu Anfang des Jahres 1631 erreichte ihn der unerwartete Antrag der Gräfin Devonshire, in ihr Haus zurückzukehren und die Erziehung ihres ältesten, nun 13jährigen Sohnes zu übernehmen, nachdem dessen bisheriger Hofmeister entlassen war. Obgleich Hobbes

nicht mit durchaus freundlichen Gefühlen geschieden war, so nahm er doch den Antrag an, „unter anderen Gründen bestimmte ihn hauptsächlich dieser, dass die Aufgabe ihn nicht sehr von seinen Studien abzulenken versprach". (*MS. 'Narrative of the proceedings both publique and private concerning the inheritance of the Right Honourable Will: Earl of Devonshire etc.'*, verfasst von Hobbes 1639, befindet sich unter den *Hardwick papers*.)

2. Die Betrachtung der Vorreden zum Thukydides macht wahrscheinlich, dass schon damals Hobbes sich mit dem Plane trug, über Recht und Gerechtigkeit seine Gedanken auszubilden, und dass er, in dieser Absicht, die menschliche Natur zu ergründen, seit lange beflissen war.

Als er die Schriften der Moralisten und Politiker kennen lernte, fiel ihm auf, wie sehr sie einander widerstritten und sich selber widersprachen; er kam zu dem Schlusse, dass nur Affekte und nicht die Vernunft aus ihnen spreche. Sein Ehrgeiz richtete sich auf das Ziel, die Prinzipien des Rechtes unerschütterlich darzustellen, d. h. sie aus dem Wesen des Menschen durch strenges Denken abzuleiten. So kam er auf den Willen und dessen Ursachen, die Empfindungen, er kam auf das Problem der Wahrnehmung, das ihn dann zur Mathematik führte und immer tiefer in das gesamte Gebiet der Naturwissenschaften. So scheint es schon vor dem Tode seines Patrones gewesen zu sein, dass er eines Tages — die Nachricht geht auf ihn selber zurück (V. L. I, XXI) — in einer Gesellschaft von Gelehrten hörte, wie die Frage gleichsam spöttisch aufgeworfen wurde, was denn eigentlich Wahrnehmung sei, und niemand Antwort zu geben wusste; da wunderte er sich, dass Leute, die als Philosophen hochmütig auf andere Menschen herabsehen, nicht wussten, was ihre eigenen fünf Sinne seien. „Seitdem dachte er oft über die Ursache der Wahrnehmung nach, und kam

von ungefähr auf den Gedanken: wenn die körperlichen Dinge und ihre Teile alle in Ruhe wären, oder immer durch ähnliche Bewegung bewegt würden, so müsse aller Unterschied der Dinge und folglich alle Wahrnehmung aufgehoben werden; darum müsse die Ursache aller Dinge in Verschiedenheit der Bewegungen gesucht werden. Und dies wurde sein erster Grundsatz; dann erst wurde er, um die Verschiedenheiten und Verhältnisse der Bewegungen zu erkennen, auf die Geometrie hingeführt." Es war aber auf seiner Reise mit dem jungen Clifton, und zu Anfang des Jahres 1629 — denn Hobbes war damals 40 Jahre alt — dass er zuerst, und wie durch einen Zufall, einen Blick in die Elemente des Euklid warf. Das Buch lag aufgeschlagen bei dem Satze I, 47. Er las den Satz und rief aus: „bei Gott, das ist unmöglich"; dann las er die Demonstration, die ihn zurückwies auf eine andere, er las auch diese und so alles von Anfang her, bis er sich demonstrativ überzeugt fand von der Wahrheit des Satzes. Die mathematischen Gegenstände interessierten ihn damals wenig, sie lagen ihm zu weit ab von der Politik und den Angelegenheiten des täglichen Lebens; aber die Methode imponierte ihm, sie sich anzueignen, wurde er aufs lebhafteste beflissen, da er ein unfehlbares Werkzeug in ihr zu erwerben meinte, Schwieriges zu finden, Wahres zu behaupten, Falsches zu widerlegen. Warum aber kömmt — so fragte er sich — in diesem Gebiete das logische Denken zu so grossen Ergebnissen? Weil Wahrheit und das Interesse der Menschen einander nicht entgegenstehen. Das ist hingegen der Fall, wenn man, anstatt Linien und Figuren, Menschen mit einander zu vergleichen unternimmt; sogleich stösst man auf ihr Recht und ihren Vorteil, und wird zurückgestossen. „Denn so oft als die Vernunft gegen einen Menschen ist, so oft wird der Mensch gegen die Vernunft sein." (Elements of Law Ep. ded.) An und für sich aber, wenn man, ohne durch

Interesse verblendet zu sein, an die Aufgabe herantritt, muss es ebenso möglich sein, das Naturrecht wie die Geometrie nach mathematischer Methode zu traktieren. Und Hobbes fühlte sich berufen zu diesem Unternehmen; die Fundamente aber meinte er bald so tief legen zu können, dass kein interessiertes Denken daran sollte zu rütteln vermögen, d. h. in die Lehre von der Bewegung, und diese in die Mathematik selber.

3. Unter denen, die an diesen Ideen lebhaften Anteil nahmen, waren nahe Verwandte des Hauses, in das Hobbes zu Anfang des Jahres 1631 zurückkehrte: zwei Brüder, von denen der eine, William, Graf von Newcastle, als „letzter der Cavaliere“ seinen Namen in der Geschichte hinterlassen hat; der andere, Sir Charles Cavendish, war von gebrechlichem Körper, aber, mit ganzer Liebe dem Studium der Mathematik und Naturwissenschaft hingegeben, stand er später mit vielen hervorragenden Gelehrten Europas in Korrespondenz. Auf Welbeck, dem Landsitze des Grafen, fand Hobbes Gastfreundschaft für Ferientage, Förderung gebend und empfangend; dort hat er vermutlich bald im Jahre 1631 — wenn nicht schon vor seinem Aufenthalt in Paris — dem Edelmann einen kurzen Traktat überreicht, der über das Wesen des Lichtes sowohl, wie des Guten und Bösen und über die Begriffe der Einheit — die ihm so grosse Bedeutung für die politische Theorie gewannen — in bündigen Sätzen sich ausspricht.

Wenigstens im folgenden Jahre, wenn nicht viel früher, war dieser Kreis freier Denker schon aufmerksam auf die Arbeiten Galileis; denn am 26. Januar 1633 schreibt Hobbes, nach einem Besuche in Welbeck, von London aus: „Mein erstes Geschäft in London war, nach Galileis Dialogen zu suchen; ich dachte, es wäre ein sehr guter Handel, als ich beim Abschiede von Ew. Gnaden es auf mich nahm, das Buch für Sie zu

kaufen; wenn aber E. G. mich zur Leistung anhalten sollten, so wäre es schlimm genug damit bestellt, denn es ist nicht für Geld zu haben. Es waren zuerst nur wenige herausgekommen, und die solche Bücher kaufen, sind nicht Leute von denen man erwarten kann, dass sie sich wieder davon trennen. Ich höre sagen, dass es in Italien eingezogen wird, als ein Buch, das ihrer Religion mehr Schaden thun werde, als alle Bücher von Luther und Calvin gethan haben, solch ein Gegensatz, denken sie, ist zwischen ihrer Religion und der natürlichen Vernunft.“ (Aus MS. Briefen kürzlich publiziert in den *Reports of the Historical Commission, 1893*).

Uebrigens vernachlässigte der Philosoph seinen Zögling nicht, sondern entwarf für den Unterricht einen Abriss von Aristoteles' Rhetorik, bildete seinen lateinischen Stil, aber auch die Elemente der Geometrie und Astronomie mochte er ihm nicht vorenthalten. Als Erzieher aber war er beflissen, „ihn zur Reife zu bringen durch solche Meinungen, die ihn geneigt machen möchten, ein guter Christ, ein guter Unterthan und ein guter Sohn zu sein“ (*MS. Narrat.*, s. ob.). Nachdem so 3 Jahre daheim zugebracht, traten sie die grosse Reise ins Ausland an. Frankreich und Italien waren die Ziele, wie einst mit dem Vater. Die Reise wurde für seine philosophische Entwicklung höchst bedeutend; denn in der französischen Hauptstadt, wo sie zuerst Aufenthalt nahmen, kam er, durch sein nun immer lebhafter werdendes Interesse für die Naturwissenschaft, mit dem Mönche aus dem Orden der *fratres minimi*, dem gelehrten Marin Mersenne, in täglichen Verkehr. Mersenne, der im gleichen Jahre mit Hobbes geboren war (1588), hatte sich durch seinen Commentar zur Genesis einen Namen als Theologe gemacht (1623), war aber mehr und mehr auf mathematische und physikalische Studien gekommen, und wurde das Centrum eines Kreises, dem Descartes wie Gassendi, beide an neuer Philosophie thätig, an-

gehörten und vornehme und gelehrte Ausländer zahlreich sich anschlossen. Nach vielen Seiten als Korrespondent und Vermittler thätig, war er damals eben mit Uebersetzung der Galileischen Dialoge beschäftigt; und auf das Studium des Galilei bezieht sich ohne Zweifel Hobbes' Erinnerung, dass er damals angefangen habe, die Principien der Naturwissenschaft zu erforschen: V. L. I, XIV. Ein Brief an Newcastle aus dem August 1635 zeigt aber, dass ihm um deren Anwendung auf „die Fähigkeiten und Passionen der Seele“ nach wie vor zu thun war. Er hoffe der erste zu sein, der über den Gegenstand vernünftig reden werde. Von nun an beschäftigte ihn der Gedanke Tag und Nacht, auf der Reise im südlichen Frankreich und in Italien, zu Pferde, zu Wagen, und auf der See, dass es nur ein Wirkliches in der Welt gebe, wenn es auch auf viele Arten „verfälscht“ sich darstelle: Bewegung nämlich in den inneren Teilen der Dinge (V. c. e. L. I, LXXXIX.), und diese Erkenntnis gewonnen zu haben beseligte ihn. Auf dieser Reise machte er einen längeren Aufenthalt in Florenz, und besuchte häufig von dort aus Galilei, wahrscheinlich in dessen Villa Bellasguardo; die Freundschaft des greisen, von ihm bewunderten Meisters zu gewinnen, war bei der Aehnlichkeit ihrer Denkungsart und ihres Charakters nicht schwer; ja eine Nachricht, die nicht hinlängliche Gewähr hat, behauptet, dass Galilei zuerst dem Hobbes die Idee gegeben habe, die Sittenlehre, durch Behandlung nach geometrischer Lehrart, zur mathematischen Gewissheit zu erheben. Wahrscheinlich ist, dass Hobbes von diesen seinen Plänen erzählt und dass Galilei ihn darin bestärkt hat. Auf dem Rückwege aus Italien wurde wiederum in Paris Aufenthalt genommen, der Verkehr mit Mersenne fortgesetzt, dieser in alle Pläne und Ideen eingeweiht. Mersenne durfte aber auch anderen Freunden Mitteilung davon machen; und von jener Zeit an, rühmt sich Hobbes, sei er zu den

Philosophen gerechnet worden (V. c. e. L. I, XC.). Acht Monate dauerte diesmal das Verweilen in Paris. Einige Briefe aus diesem Jahre an Lord Newcastle — gegen Ende des Jahres betraten die Reisenden wieder die heimische Insel — zeigen den Philosophen in rastlosem Eifer, fortwährend auch mit optischen Problemen beschäftigt, und mit seinem Gönner in regem Gedankenaustausch. Seine Begeisterung für wissenschaftliche Arbeit gibt er mehrmals lebhaft kund. Er bedauert, dass der Lord nicht so gute Behandlung in der Welt finde als er verdiene (dies geht offenbar auf politische Aergernisse). „Aber, Mylord, wer sich auf die See wagt, muss entschlossen sein, jedes Wetter zu ertragen; ich für mein Teil ziehe vor, mich am Lande zu halten, und vielleicht werden E. G. von nun an auch also thun, wodurch ich das Glück haben mag, das E. G. mir zum Teil versprechen, am Ende Ihres Briefes, eine gute Zeit lang meine Meditationen zusammenzutragen, was nicht allein eine Ehre für mich sein wird, sondern dasjenige Glück, welches ich und Alle, die in das Wissen verliebt sind, sich einzubilden pflegen als das wahre Glück in diesem Leben“ (Paris August 8. 1636. MS. Brief wie oben). Und in dem folgenden Briefe, wo er, schon in England gelandet, sich freut bald nach Welbeck zu kommen: „Obschon Mylady und ihr Sohn beide meine Dienste so wohl empfangen, dass ich beinahe mich engagieren könnte, ihnen als Domestikus mein Leben lang zu dienen, so geht doch die unendlich grosse Freude, die ich am Studium habe, mir über alle andern Wünsche. Ich bin nicht gewillt, meinen Lord zu verlassen, ohne ihm jeden Dienst zu leisten, wovon er meinen möchte, dass er nicht so gut von einem Andern geleistet werden könnte, aber ich darf mir die Befriedigung nicht versagen, in der Art wie ich begonnen habe weiter zu studieren, und das werde ich meiner Meinung nach nirgendwo so gut können, wie in Welbeck, darum gedenke

ich, wenn Ew. Gn. es nicht verbieten, dahin zu kommen so bald als ich kann, und so lange zu verweilen, als ich darf, ohne Ew. Gn. lästig zu werden“ (Byfleet Okt. 16. 1636. MS. Brief). Sein Besuch verzögerte sich aber noch bis zum Anfang des nächsten Jahres, alsdann ist er vermutlich lange in der Gesellschaft seines edlen Gönners geblieben.

4. Seine Hofmeisterschaft hatte wohl mit der Auslandsreise ihr Ende erreicht, wenn auch der Philosoph dem jungen Devonshire ein treuer Freund und Mentor blieb, und als solchen sich bewährte in einer peinlichen Familienangelegenheit, die ohne ihn zum Bruch zwischen dem mündig gewordenen Zögling und seiner Mutter geführt hätte. Der junge Herr hielt sich durch die Vormundschaft seiner Mutter, wie früher durch Handlungen seines Vaters, der durch eine Parlamentsakte sich Verfügung über das Vermögen des Kindes erworben hatte, um seine Schulden zu bezahlen, mit gutem Grunde für schwer geschädigt. Ohne einen Berater zur Seite zu haben — Hobbes wird damals in Welbeck gewesen sein — hatte er seiner Mutter Décharge erteilt, deren Inhalt er nicht verstand; bald schöpfte er Verdacht und vertraute sich seinem alten Lehrer an. Er wollte das Haus verlassen und einen Prozess gegen seine Mutter anstrengen. Hobbes setzte unter dem 12. April 1639 eine Akte über die ganze verwickelte Angelegenheit auf (dies die MS. Narrative s. o.), aus der das geschehene Unrecht klar hervorgeht, riet aber gleichwohl zum Frieden. Die Urkunde schliesst mit den Worten: „Der genannte Thomas Hobbes hat ihm geraten und rät ihm noch, auch fürder im Hause seiner Mutter zu verbleiben und keinerlei Rechtshandel wider sie zu eröffnen. Und für diese Information hat der genannte Thomas Hobbes keine Art von Belohnung weder empfangen noch verlangt, noch erwartet er dergleichen, sondern nur das Zeugnis, seines Amtes als ein

getreuer Tutor gewartet zu haben, und gegen etwanige gegenteilige Ausstreuungen gerechtfertigt zu sein.“ — Von seiner Anhänglichkeit an die Familie und an die Gebirgslandschaft, worin deren Stammschlösser belegen sind, zeugt auch ein kleines Gedicht in lateinischen Hexametern (the Wonders of the Peak), das — vermutlich zwischen 1626 und 1628 verfasst — während seiner Abwesenheit (1636) von Bewunderern in den Druck gegeben wurde.

5. Hobbes aber vertiefte sich in diesen Jahren, wie er gewollt hatte, in seine Studien. Seine Verbindung mit Mersenne hielt er durch — leider verlorene — Korrespondenz aufrecht. Schon entwarf er den Plan eines Systems der Philosophie, das die drei Sektionen De Corpore, De Homine, De Cive umfassen sollte, und arbeitete an allen dreien zugleich, wobei ihm die Theorie der Wahrnehmung, und darum die Optik, immer im Mittelpunkte seiner Gedanken blieb. Was dahinter lag, die Lehre von der Bewegung schlechthin, war noch am wenigsten; was davor lag: die Ansicht des moralischen und politischen Menschen, war schon, unabhängig von diesem systematischen Entwurfe, den Grundzügen nach fertig geworden, und war am leichtesten zu vollenden. Sie als selbständiges Werk herauszugeben, veranlasste ihn der Graf von Newcastle, und zwar aus politischen Gründen. Denn nun schlugen die Ereignisse störend in die Musse unseres Denkers hinein. Die schottischen Unruhen begannen, und alle Welt war gespannt auf die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche, von König und Ständen.

Newcastle war als Gouverneur des Prinzen von Wales in der Umgebung des Königs; Graf Strafford war sein Freund. Entschiedene Vertreter der Prärogative gab es nur wenige. Hobbes selber berichtet später*): „Der grösste Teil der Lords im Parlament, und der Gentry überall

*) Behemoth or the Long Parliament. Ed. Tönnies p. 33.

in England, waren zwar mehr der Monarchie geneigt als einer Volksregierung; aber so dass sie nicht ertragen konnten, von des Königs absoluter Macht zu hören; infolgedessen liessen sie, in Zeiten des Parlaments, sich leicht herbei, sie zu verkürzen, und die Regierung auf das Niveau einer gemischten Monarchie, wie sie es nannten, hinabzubringen; worin die absolute Souveränität geteilt sein sollte zwischen dem König, dem Hause der Lords und dem Hause der Gemeinen.“ Hobbes hatte aber auch vor den politischen Grundsätzen Straffords, der früher zur Opposition gehört hatte, wenig Respekt, und hielt ihn für einen Streber.

Am meisten schadeten jedoch, wie er meinte, der Sache des Königs die Halben, deren Ideal, jene gemischte oder (wie wir sagen würden) konstitutionelle Monarchie ein andermal von ihm als Mixarchie und „in Wirklichkeit nichts anderes als pure Anarchie“ gebrandmarkt wird (Behem. p. 116). Hobbes war persönlich bekannt mit den leitenden Politikern, mit Pym und Hampden sowohl, als mit jenen Lords, die dem Hofe nahe standen. In diese Gruppe der Unentschiedenen meinte vielleicht Newcastle ein wirksames Geschoss zu schleudern, als er seinen Freund aufforderte, die Prinzipien des Natur- und Staatsrechts methodisch entwickelt vorzulegen. Hobbes selber erzählt (E. IV. 414.): „Als das Parlament sass, das im April 1640 begann und im folgenden Mai aufgelöst wurde (das ‚kurze Parlament‘) und worin viele Punkte der königlichen Macht, die für den Frieden des Königreichs und für die Sicherheit der Person Sr. Maj. notwendig waren, bestritten und geleugnet wurden, da schrieb Hobbes eine kleine Abhandlung auf englisch, worin er auseinandersetzte und bewies, dass die genannte Macht und solche Rechte untrennbar der Souveränität zugehörten; und dass diese Souveränität im Könige sei, das leugneten sie damals nicht, aber die Untrennbarkeit jener Rechte verstanden sie nicht, wie es scheint, oder

wollten sie nicht verstehen. Von dieser Abhandlung hatten, obgleich sie nicht gedruckt wurde, viele Herren Abschriften; und hätte nicht S. M. das Parlament aufgelöst, so wäre der Verfasser in Lebensgefahr gekommen. Er war der Erste, der gewagt hatte, zur Verteidigung des Königs zu schreiben und einer unter sehr wenigen, der aus keinem anderen Grunde, als Kenntnis seiner Pflicht und der Prinzipien des Naturrechts, ohne spezielles Interesse, in allen Punkten völlig loyal war" (dies wurde zur Abwehr von Verdächtigungen geschrieben, s. unten). Dieses erste Werk des Hobbes, das zugleich als sein Meisterwerk gelten darf, trägt unter der Dedikation an den Grafen von Newcastle das Datum Mai 9. 1640. Der Titel lautet: „Anfangsgründe des Natur- und Staatsrechts" *), und das Buch handelt im ersten Teile über Menschen als natürliche Personen, im anderen Teile über Menschen als politische Körperschaft und über Wesen und Arten von Gesetzen. Ueber den Eindruck, den das Buch gemacht hat, ist keine Kunde erhalten; ohne Zweifel machte es von sich reden, soweit es bekannt wurde; Geistliche wie Manwaring, der wie Hobbes später sagte, 'seine Doktrin' gepredigt hatte (1628), dass nämlich der königliche Wille allein die Gewissen der Unterthanen binde u.s.w., waren vom Parlament zur Verantwortung gezogen und peinlich bestraft worden. Hobbes glaubte Grund zur Befürchtung zu haben, dass ihm ein ähnliches Schicksal drohe. Im Juni des Jahres legte Newcastle sein Hofamt nieder; der einzige, dessen Schutz für ihn zuverlässig war. Im November — hören wir wieder seine eigene Erzählung (E. IV. 414) — „begann ein neues Parlament, zum grössten Teile aus solchen Leuten bestehend, die das Volk nur erwählt hatte wegen ihrer Gegensätzlichkeit gegen das Interesse des Königs. Diese gingen so heftig gleich zu Anfang vor gegen diejenigen, die geschrieben oder gepredigt hatten zur Verteidigung irgend

*) The Elements of Law natural and politic, von mir edirt, s. ob.

eines der Teile jener Macht, die sie wegzunehmen beabsichtigten, und mit Gunstbezeugung gegen jene, die beim König wegen Aufruhrs in Ungunst waren, dass Hobbes bedenklich wurde, wie sie ihn behandeln möchten, und nach Frankreich hinüberging, der erste von allen die da flohen . . ."

In der Parallelstelle des Behemoth (p. 36) wird auch mit deutlicher Beziehung erwähnt: „der König beschützte sie nicht" (die Verteidiger seiner Rechte) und Hobbes meinte ohne Zweifel schon damals, die Konsequenz aus seiner später mit Nachdruck vertretenen Maxime zu ziehen, dass im Augenblicke, wo die persönliche Sicherheit aufhöre, jedes Band der Verpflichtung gelöst sei.

Er verliess also das Land, um einen ruhigen und sicheren Aufenthalt bei den französischen Nachbarn dagegen einzutauschen, wo unter Richelieus klugem Regiment Künste und Wissenschaften in der Hauptstadt sich versammelten.

II. Arbeiten in Paris (1640—1651).

1. So bildet das Ende des Jahres 1640 einen neuen Einschnitt in diesem Lebenslauf, wie es in der grossen Krisis des englischen Staates einen Wendepunkt bezeichnet. Elf ereignisvolle Jahre vergingen, bis Hobbes in sein Vaterland zurückkehrte, und fast die ganze Zeit verlebte er in seinem geliebten Paris, in dem wissenschaftlichen Zirkel, dessen Mittelpunkt bis zu seinem Tode (1648) Mersenne blieb: „der treue Freund," — schrieb Hobbes als vierundachtzigjähriger Greis in seiner versificirten Vita — „ein Mann, gelehrt, weise und ausnehmend gut, dessen Zelle allen Schulstuben vorzuziehen war, denn" — fügt er grimmig hinzu — *„professorum omnes ambitione tument"* . . . . (V. c. e. L. I, XCI). Ausser Gassendi, der 1645 seine Pariser Professur erhielt, nahmen noch viele bedeutende Männer, deren Namen zum Teil in den gelehrten Annalen erhalten sind, an den Zusammenkünften

teil, bei denen die Wände der Mönchszelle, anstatt mit Heiligenbildern, mit Zirkeln und Quadraten bemalt wurden. In der ersten Zeit seines Aufenthaltes wurde Hobbes durch den Mönch in eine Controverse mit Descartes verwickelt, die an dessen Dioptrik anknüpfte, gehörte auch zu denen, welche die Meditationen im Manuskript erhielten, und ihre Einwände dagegen geltend machten, ohne dass es ihm gelang, den Respekt des stolzen Einsiedlers zu gewinnen; er selber, um den Freunden, die mit Spannung auf sein angekündigtes System warteten, wenigstens etwas zu bieten, bearbeitete den grösseren Teil seines englischen Werkes, wovon er jenen erzählt haben mochte, unter dem Titel *De Cive* lateinisch, so dass das lezte Drittel der Systems zuerst herauskam, in sehr kleiner Auflage (Paris 1642 in 4^{0}). Es war das Buch, welches nachher wohl die grösste Verbreitung gefunden und den Namen des Hobbes am tiefsten in die Weltlitteratur eingeprägt hat. Es erregte sogleich bei seinem Erscheinen die grösste Bewunderung, selbst Descartes konnte nicht umhin, der allgemeinen Anerkennung sich anzuschliessen; bald entstand eine lebhafte Frage nach der schwer erreichbaren Ausgabe; einem philosophierenden Arzte, Sorbière (demselben, der später zu Gassendis Werken die biographische Einleitung schrieb), gelang es, das Handexemplar des Autors mit der Einwilligung, dass eine neue Ausgabe in Holland gedruckt würde, zu erlangen. Gassendi und Mersenne sandten ihre enthusiastischen Glückwünsche dazu, die den Eingang des Elzevirbändchens zierten. „Ich kenne keinen Schriftsteller, der tiefer als jener eine Untersuchung zu führen vermöchte, Niemanden, der beim Philosophieren freier von Vorurteilen wäre. O, hättest Du doch auch die übrigen Sachen, die er verfasst hat, ihm entwinden können“, schreibt Gassendi. Und der Mönch, nicht ohne Humor am Schlusse: „Da höre ich, hochgelahrter Sorbière, dass Du jenes fürtreffliche Werk des unvergleichlichen Hobbes über den Bürger nach 's Graven-

haage, d. h. einen ungeheuren litterarischen Schatz mit Dir entführt hast, durch neue Gedanken vermehrt, die, den einzelnen Schwierigkeiten genugthuend, einen ebenen Weg herstellen sollen. So siehe denn zu, dass ein ausgezeichneter Drucker jenes goldene Buch in einer Ausstattung wie mit Edelsteinen verziert ans Licht bringe, und nicht länger lass es von unserer Sehnsucht vermisst werden. Aber mögest Du auch nach Kräften den Autor drängen, nicht immer aufs Neue das ganze philosophische System, welches er im Kopfe gestaltet und mit der Feder ausführt, in den uns so fatalen Schrank einzuschliessen, wodurch er am Ende uns nötigen wird, an die königliche Autorität zu appellieren, um den abgünstigen Schrank zu erbrechen.“ Im Jahre 1654 ward das also von zwei Männern unantastbarer Orthodoxie gepriesene Buch (ihre Empfehlungsbriefe waren freilich für den Verleger berechnet und wurden gegen ihren Willen mitgedruckt) auf den *Index libb. prohibb.* gesetzt; später die sämtlichen lateinischen Werke, von denen inzwischen schon 1644 Mersenne in seinen physikalischen Büchern einige Bruchstücke über Theorie der Wahrnehmung und über Optik bekannt machte.

Die Herausgabe von De Cive nahm eine ziemlich lange Zeit in Anspruch. Hobbes glaubte anfangs, während Sorbière um des Verlegers willen Gutachten von Gelehrten einholte, dass ihm Schwierigkeiten erwachsen würden. „Was die Ausgabe hindern kann,“ schrieb er an Sorbière*), „ist 1., wenn ein derartiges Buch diejenigen unter der Presse wissen, die da dominiren an den Universitäten, denn es gehört zu ihrer Renommée, dass niemand in der Doctrin, wovon sie Profession machen, etwas gesehen hat, was sie nicht zuvor gesehen haben. Desshalb musst Du sachte vorgehen und keine Zeugnisse werben ausser wo Du ganz sicher gehen kannst. Wenn es

*) Paris Mai 16. 1646, No. 1 unter den von mir edirten Briefen: Archiv für Gesch. der Philosophie Band III Heft 1.

verhindert werden kann, so ist folglich auch dem Verleger nicht zu gestatten, Leute die nach ihrem eigenen Urteile Kenner sind, über den Wert des Buches zu fragen. Sodann musst Du Dich hüten vor denen, die vieles billigen, um den Rest zu missbilligen, denn sie geriren sich als Schulmeister und meinen, ich müsse mit dem Lobe, das sie privatim spenden, zufrieden sein, das Lob vor der Oeffentlichkeit gönnen sie einem nicht. Ausserdem, wenn von den Vorbereitungen zur Herausgabe meiner Schrift (dieser oder einer anderen Schrift) etwas merkt oder argwöhnt der Herr Des Cartes, so bin ich ganz sicher, dass er es hintertreiben wird, ich bitte Dich mir dies zu glauben, da ich es weiss." Hobbes wollte anfangs das Büchlein als drittes Stück seiner philosophischen Anfangsgründe auf dem Titel bezeichnen, auf Wunsch Elzevirs, des Verlegers, blieb diese Bezeichnung weg. Gleichwohl gedachte er damals (Juni 1. 1646, No. 2 s. ob.) schon binnen Jahresfrist auch das erste Stück (De Corpore) erscheinen zu lassen; „dass ich solange dabei verweile," schreibt er, „daran ist zum Teile meine Trägheit schuld, am meisten aber, dass ich in Darlegung meiner Meinungen nicht leicht mit mir zufrieden bin; denn was ich in der Moraldoctrin geleistet zu haben hoffe, das bemühe ich mich, auch in der Metaphysik und in der Physik zu leisten, dass keinem Gegner zum Widerspruch Raum gelassen werde." Auch wollte er seine Optik („die ich auf englisch dem Marquis von Newcastle überreicht habe") „so bald als möglich lateinisch hinaussenden".

2. Während aber der Druck von De Cive sich noch verzögerte, trat eine neue Störung zwischen die Pläne des Verfassers. Diese Jahre hindurch hatte in seiner Heimat das Verhängnis über der königlichen Sache sich entladen. Hobbes konnte aus der Ferne mit kritischer Unbefangenheit der Beobachtung und Erwägung sich hingeben. Die Fehler und Vergehungen der Partei,

welcher er sich zurechnete, sah er deutlich genug. „Ich habe — schrieb er August 2. 1641 an seinen jungen Lord (autographierter Brief am Ende von E. XI.) — „die Petition aus Nottinghamshire gegen die Bischöfe gesehen; darin ist eine Unzahl von Missbräuchen aufgerechnet, als von kirchlichen Personen begangen, die weder geleugnet noch entschuldigt werden können. Dass sie freilich vom Episkopat selber ausgehen, ist nicht auf so evidente Art bewiesen. Indessen da einmal die Habgier und das hochfahrende Betragen der Personen das Volk dieser Form müde gemacht haben, so sehe ich nichts, was man gegen die neue Weise, die vorgeschlagen wird, einwenden könne. Wenn es einigen missfällt, dass so viele Laien abgeordnet werden sollen für kirchliche Angelegenheiten und so wenige Geistliche, so denke ich es werden jene sein, die am meisten die Veränderung befördert und darauf gerechnet haben, die bischöfliche Autorität unter sich verteilt zu sehen (die presbyterianische Geistlichkeit). Ich bin der Meinung, dass Geistliche viel mehr zu dienen haben (Ministers ought to minister) als zu regieren; zum wenigsten, dass alles Kirchenregiment vom Staate und von der weltlichen Autorität abhängen muss; ohne das kann es keine Einigkeit in der Kirche geben. Ew. Gnaden mögen vielleicht diese Meinung nur für eine philosophische Grille halten, aber dessen bin ich gewiss: die Erfahrung lehrt so viel, dass der Rangstreit zwischen der geistlichen und der bürgerlichen Macht in den letzten Zeiten, mehr als irgend etwas anderes in der Welt, die Ursache von Bürgerkriegen in allen christlichen Ländern gewesen ist.“ Diese ganz vertrauliche Aeusserung, deren Schlusswendung so bald in den Ereignissen sich erfüllte, lehrt zugleich, wie tief in seinen Gesinnungen und Gedanken es begründet war, dass der kirchlichen Frage, die in den Elements of Law nur als eine Schwierigkeit der Politik behandelt war, das Buch De Cive einen ganzen Abschnitt widmete,

um gründlich zu erörtern, was das „Reich Gottes“ neben und im bürgerlichen Gemeinwesen bedeute und für sich in Anspruch nehmen könne. Die Jahre zwischen der ersten und zweiten Ausgabe dieses Buches (1642—1647) brachten immer mehr zu Tage, dass der demokratische Puritanismus die bewegende und siegreiche Kraft der Rebellion ausmachte. Die Schlachten von Marstonmoor (1644) und von Naseby (1645) hatten das königliche Heer vernichtet; Cromwell war der Sieger; schon begann der Wettkampf zwischen ihm und dem Parlament (1647). Die Führer der Royalisten retteten sich ins Ausland.

Der Earl of Newcastle, bei Marstonmoor mit dem Prinzen Ruprecht geschlagen, verlebte zuerst 6 Monate in Hamburg, kam dann nach Paris (1645), wo im folgenden Jahre auch der junge Prinz von Wales, der nachmalige Karl II., mit grossem Gefolge eintraf und die Getreuen an seinem improvisierten Hofe zu St. Germain um sich versammelte. Hobbes wurde, schon als Philosoph von anerkanntem Namen, herangezogen. Er stand eben im Begriffe, um seiner Arbeit mit mehr Ruhe sich widmen zu können, Paris zu verlassen und der Einladung eines jungen Edelmannes, du Verdus, der bis in späte Tage sein glühender Verehrer blieb, auf dessen Landgut in der Languedoc zu folgen, und hatte schon seine Koffer vorausgesandt, als ihm der Antrag gestellt wurde, dem wissbegierigen Prinzen mathematischen Unterricht zu erteilen — vermutlich hatte die Empfehlung Newcastles, der seinen gelehrten Freund in Paris zu behalten wünschen mochte, dies bewirkt*). Zum Schaden seiner wissenschaftlichen Arbeit entzog sich Hobbes dieser Ehre nicht. „Wie glücklich wird dein Vaterland sein, wenn es einen

*) Nach dem Bischof Burnet (A History of my own time I. p. 161) wäre es der Herzog von Buckingham gewesen, der auf diese Weise geholfen hätte, den späteren König zu „verderben“. Hiedurch wird aber meine Vermutung nicht ausgeschlossen.

König erhalten wird, der durch deine Lehren gebildet und weise geworden ist," schreibt Sorbière (l. c. p. 70), ruft aber des Philosophen lebhafte Proteste hervor. Er dankt für die Gratulation*); „aber hüte dich, dass du die Sache nicht für wichtiger haltest als sie ist. Denn ich lehre Mathematik, nicht Politik. Dass nämlich jener in der politischen Lehre, die meine jetzt herauszugebende Schrift enthält, unterrichtet werde, das gestattet sein Lebensalter noch nicht, und die Kritik derer, deren Rat ihn wie billig leitet, wird es immer verhindern." Sorbière, der für den Schimmer hohen Ranges starke Empfindung hatte, und auch die Töne der Reklame nicht verschmähte, hatte, trotz dieser Warnung, unter das Bildnis des Philosophen, das den Eingang des Buches De Cive schmücken sollte, die Worte gesetzt „Lehrer des Prinzen von Wales" und übersandte Proben davon an den Verfasser. Hobbes erweist sich — vermutlich zur Ueberraschung seines Freundes — damit sehr unzufrieden**). Mit einer Ausführlichkeit und Feinheit, die uns verschwenderisch dünkt, legt er die Gründe für seine Ablehnung dar. An erster Stelle erscheint die loyale Besorgnis, die Verbindung, worin sein Name mit dem des Prinzen gesetzt werde, möge der prinzlichen Familie schaden; deren Feinde in England würden diese Waffe begierig aufgreifen, um darauf hinzuweisen, „was man von dem zukünftigen Könige, wenn er es werden sollte, zu erwarten habe; der ja offenbar in dieser politischen Doctrin, die von den Meinungen fast aller Menschen abweiche, unterrichtet worden sei". Nach dem ganzen Tone und Inhalt dieses Briefes ist aber nicht wahrscheinlich, dass die loyale Besorgnis unserm Autor sehr tief ging. Dass er schon damals die Sache des Parlaments für die endgültig siegende hielt, lässt er durch die Bezeichnung der Revolutionäre als derer, „die sich jetzo der Dinge in England bemäch-

*) St. Germain Okt. 4. 1646, l. c. p. 194.
**) Paris, 22. März 1647, l. c. p. 199.

tigen", offenbar werden. Und Hobbes war ein Weltbürger, nicht ein Cato, an besiegter Sache Gefallen zu finden. Da er in dem vertraulichen Briefe aufrichtig genug ist, so enthüllt er auch seine wahren Motive. Einmal hat er viele Widersacher bei Hofe. Was er selber als Besorgnis geäussert hat, können jedenfalls diese zum einleuchtenden Vorwande nehmen, um seine Eitelkeit anzuklagen und seine Gefährlichkeit darzuthun. Und er ist noch nicht bereit, sich von diesen Pfaffen aus dem Wege räumen zu lassen. Aber der stärkste Grund, warum er nicht in dieser Verbindung mit dem Prinzen öffentlich sich darstellen will, kömmt zuletzt. Er will sich die Rückkehr nach England nicht versperren. „Und warum ich nicht zurückkehren sollte (meint er in seinem trockensten Tone), wenn auf irgend eine Art das Land in ruhigen Zustand kommt, sehe ich nicht ein; denn ich bin nicht der Lehrer des Prinzen von Wales, und gehöre überhaupt seinem Hause nicht an: das ist der dritte Grund, warum ich jenen Titel nicht gedruckt wissen will." Auf welche Art er aber die Pacifikation erwartet, ist durch den ganzen Zusammenhang klar. Sicherlich ist es sehr merkwürdig, aus unserem Briefe zu lernen, wie kalt der politische Denker schon früh im Jahre 1647 der königlichen Sache gegenüberstand. Man wird geneigt zu glauben, was nach der strengen Doctrin sich erwarten lässt, dass seine Gesinnung von je her ein stark demokratisches Element gehabt habe, trotz aller Ausfälle gegen die Redner und Neuerer, denen jedenfalls, nach seiner Schätzung, in unklarem und falschem Denken über Staat und Recht, die Königlichen und Bischöflichen nichts nachgaben.

3. Die persönliche Bekanntschaft mit dem ebenso gescheiten als leichtsinnigen Prinzen mag dazu beigetragen haben, dass Hobbes sich bald an den Gedanken gewöhnte, sein Vaterland zur republikanischen Staatsform übergehen zu sehen. Als Parteigänger eines Exi-

lierten, in dessen Umgebung die Geistlichkeit den Ton angab, und der Verfasser von De Cive mit Misstrauen betrachtet wurde, zu gelten, hatte für ihn keinen Wert. Was ihm aber die Absage schwer machte, waren seine vielfachen Verbindungen mit den weltlichen Grossen, die das Schicksal hier zusammengetrieben hatte. Unter ihnen hat ohne Zweifel sein alter Gönner, der (nunmehrige) Marquis von Newcastle, am meisten dazu beigetragen, ihn die Heimat nicht zu sehr vermissen zu lassen. Dieser zog alle bedeutenden Männer, deren er habhaft werden konnte, an seine Tafel, und liebte es, sie in Disputationen zu verwickeln. Hier nahm die grosse Fehde zwischen Hobbes und dem Bischof Bramhall über das Problem des freien Willens ihren Anfang (1646); einmal gelang es sogar, wie angegeben wird, Descartes, der im Sommer 1648 den letzten Besuch seines Lebens in Paris machte, mit seinen erleuchteten Gegnern Gassendi und Hobbes zusammenzubringen. Der davon erzählt hat — leider nur die Thatsache — war als vierter Gast rde Dichter Edmund Waller, ein grosser Verehrer des Hobbes (Aubrey 626 n.). Ueber die Unterhaltungen, die bei solchen Gelegenheiten stattfanden, kann man sich aus der Lebensbeschreibung des Marquis, die seine tapfere und geistreiche zweite Gemahlin, Margarethe, verfasst hat (die auch Bände von Gedichten, Dramen, philosophischen Betrachtungen, fingierten und wirklichen Korrespondenzen hinterliess), ein artiges Bild machen. So berichtet sie auch*):

„Als mein Lord in Paris war, in seinem Exil, da traf es sich einmal, dass er im Gespräch mit einigen seiner Freunde war, unter denen auch jener gelehrte Philosoph Hobbes sich befand, und da fingen sie an, unter anderem über diesen Gegenstand zu sprechen, ob es möglich wäre, den Menschen künstlich fliegen zu machen, wie Vögel thun; und als einige in der Gesellschaft ihre Meinung dahin abgegeben hatten, dass sie für wahrscheinlich hielten, es sei thun-

*) The life of the thrice noble, high and puissant prince William Cavendishe, Duke etc. of Newcastle . . . Lond. 1667 p. 143.

lich mit Hülfe künstlicher Flügel, da erklärte mein Lord, dass er es für durchaus unmöglich erachte, und bewies es durch folgenden Grund: ‚Die Arme des Menschen,‘ sagte er, ‚sind nicht an seine Schulter gesetzt in derselben Weise, wie die Schwingen der Vögel sind; denn der Teil des Armes, welcher an die Schulter anschliesst, ist beim Menschen einwärts gesetzt, als nach der Brust zu, aber bei den Vögeln auswärts, wie nach dem Rücken zu; welche entgegengesetzte Lage es verhindert, dass der Mensch dieselbe Fliegthätigkeit mit seinen Armen entwickeln sollte wie Vögel mit ihren Schwingen.‘ Und dieses Argument gefiel Mr. Hobbes so gut, dass er so freundlich war, davon Gebrauch zu machen in einem seiner Bücher, wenn ich mich richtig erinnere im ‚Leviathan‘. Ein andermal verfielen sie auf ein Gespräch, das betraf Hexen, und Mr. Hobbes sagte: ‚Obwohl er vernünftigerweise nicht glauben könne, dass es Hexen gebe, so könne er doch auch nicht ganz damit zufrieden sein, zu glauben, es gebe keine, aus dem Grunde, dass sie, wenn strenge verhört, es selber zu bekennen pflegten.‘ Hierauf antwortete mein Lord: Obgleich er für sein Teil sich nicht darum kümmere, ob es Hexen gebe oder nicht, so sei doch seine Meinung diese: dass das Geständnis der Hexen und ihr Leiden dafür aus einem irrigen Glauben hervorgehe, nämlich, dass sie einen Pakt mit dem Teufel geschlossen hätten, ihm zu dienen für solche Belohnungen, als in seiner Macht stehe, ihnen zu geben; und dass es ihre Religion sei, ihn zu verehren und anzubeten; in welche Religion sie einen so festen und standhaften Glauben setzten, dass, wenn irgend etwas ihren Wünschen gemäss geschehe, sie glaubten, der Teufel habe ihre Gebete erhört und ihre Bitten erfüllt, wofür sie ihm Dank sagten; wenn aber die Sachen ausfielen wider ihre Gebete und Wünsche, dann wären sie in Unruhe und fürchteten, sie hätten ihn beleidigt oder ihm nicht so gedient, wie sie sollten, und bäten ihn um Vergebung für ihre Uebertretungen. Auch (sagte mein Lord) bilden sie sich ein, dass ihre Träume wirkliche äussere Handlungen sind; z. B. wenn sie träumen, in der Luft zu fliegen oder aus dem Schornstein; oder dass sie in verschiedene Gestalten verwandelt seien, so glauben sie nicht anders, als dass es wirklich so ist; und diese niederträchtige Meinung macht sie beflissen, dem Teufel solche Zeremonien zu vollbringen, dass sie ihn anbeten und verehren wie ihren Gott und bereit sind, zu leben und zu sterben für ihn. Solches erklärte mein Lord selber in Betreff von Hexen, und auch dies war Mr. Hobbes so freundlich, in sein vorerwähntes Buch aufzunehmen.“

Es findet sich in der That diese Erörterung im „Leviathan“ (E. III. 9); ob aber nicht der Lord früher

aus dem Umgang mit dem Philosophen solchen Gedankengang sich zu eigen gemacht hatte? Wie dem auch sei, wenn man richtig horcht, so wird man aus diesem Berichte die kühnste Freigeisterei heraushören, und verwundert sein über ihre frühe Entwicklung in diesen vornehmen Zirkeln. — In naher Freundschaft stand Hobbes damals auch mit dem *Poeta laureatus*, Sir W. Davenant, dessen heroisches Gedicht „Gondibert“ er einer täglichen Prüfung und Korrektur unterzog; auch antwortete er auf die ihm gewidmete Vorrede mit einem langen und eleganten Briefe, worin seine Ansichten über Wesen und Nutzen der Poesie sich darbieten: im Stile eines der vollkommensten Stücke, die er geschrieben hat (E. IV. 441—458).

4. Uebrigens sind die Privatstunden bei Hofe nicht lange fortgesetzt worden; denn im Frühling 1648 begab sich der Prinz nach Holland, und im Jahre vorher war Hobbes zu St. Germain in ein schweres Nervenfieber verfallen, das ihn an den Rand des Grabes brachte. Zehn Wochen lang, von Mitte des Augustmonats ab, fesselte ihn das Krankenlager; dann folgte eine langwierige Genesungszeit. Charakteristische Aeusserungen hat die Anekdote aus dieser Zeit aufbewahrt. Freunde wollten den Kranken in den Schoos der allein seligmachenden Kirche zurückführen. Man meldete ihm, dass der Pater Mersenne kommen werde, um ihn zu bekehren. „Dann soll er nicht kommen,“ rief Hobbes aus, „ich würde mich über ihn lustig machen und vielleicht würde ich gar ihn bekehren“ (Aus den MSS des Lantin, Parlamentsrats von Dijon, bei Joly Additions sur Bayle). Nach einer anderen Erzählung habe der Pater ihn besucht, und hob an zu reden von der Macht der Kirche, die Sünden zu erlassen. „Mein guter Pater,“ unterbrach ihn der Kranke; „das alles habe ich längst mit mir selber abgemacht. Es wäre langweilig, jetzt darüber zu

streiten. Du kannst mir etwas besseres erzählen. Wann hast du Gassendi zuletzt gesehen?" — Der geistliche Herr ging sogleich darauf ein; die beiden Verehrer Galileis dürften sich verstanden haben (V. L. I, XVI). Gassendi hatte zwei Jahre früher seine Pariser Professur der Mathematik am Collège royal angetreten, und gehörte dem engsten Kreise des Hobbes an. In diesem Kreise und ausserhalb, wie aus erhaltenen Korrespondenzen hervorgeht, in Holland, Dänemark, England, Frankreich, wartete die gelehrte Welt mit Spannung auf das Erscheinen von De Corpore. Am 27. Novbr. 1647 schreibt Hobbes (l. c. p. 207): wenn die Krankheit nicht dazwischen gekommen, so wäre er nunmehr fertig geworden; und macht dem Sorbière Hoffnung, dass er das Manuskript um Pfingsten des nächsten Jahres erhalten werde; demnach bestand noch die Absicht, den Druck in Holland geschehen zu lassen. Aber am 14. Juni 1649 (l. c. p. 208) schreibt er wieder, dass die Beweise seiner Sätze ihm noch viel Mühe verursachen. Und dann ergriff er eine andere Aufgabe — er kam noch einmal auf die Politik zurück.

5. Im Januar des Jahres 1649 war das Haupt des Königs gefallen; das sogen. Rumpfparlament hatte die Staatsgewalt in Händen, die Republik war erklärt. Im September des Jahres schreibt Hobbes an Gassendi, der nach einer schweren Lungenentzündung in seine südliche Heimat gereist war: „Für mein Alter bin ich ziemlich wohl, und lasse mich zu sehr gehen; für günstigen Fall mich der Rückkehr nach England aufbehaltend."

Diese Worte können dahin gedeutet werden, dass er mit sich selber nicht völlig zufrieden war, da er aufs neue die Vollendung seines Systems unterbrochen und verschoben hatte. Aber er wollte sich den Weg zur Heimkehr bereiten; mit diesem Gedanken schrieb er den „Leviathan."

Seine politische Theorie hatte bisher keine unmittelbare praktische Tendenz. Der erste Traktat (Elements of law) konnte zwar für die königliche Sache verwertet werden, und sein Verfasser wünschte die Anwendung einer Lehre, von der er versichert, „es würde ein unvergleichlicher Nutzen für das Gemeinwesen sein, wenn jedermann die hier vorgetragenen Meinungen in bezug auf Recht und Polizei hegen möchte.“ (Elements Ep. ded.) Aber er wusste auch, dass keine Partei zu jener Zeit dafür vorhanden war, und dass er „die Menschen lassen werde wie sie seien, in Zweifel und Streit.“ (ib. I. 1. 2.) Nur der konfessionelle Absolutismus hatte theoretische Vertretung, und hinter diesem konnte der gefährlichste, ja nach Hobbes' Ansicht unerträgliche Rival des Staates — die Kirche — sich schönstens geborgen halten. Hobbes wurde immer klarer darüber, wie tief die Kluft sei, die ihn und jene Formel „von Gottes Gnaden“ voneinander trennte. Jener erste Traktat war dem grossen Publikum nicht zugänglich geworden (erst 1650 kam er, in zwei Abhandlungen auseinandergerissen, in verstümmelten und schwer verdorbenen Texten heraus); das Büchlein De Cive, das von Holland seinen Weg in die Welt nahm, war für die Gelehrtenrepublik, schon durch die lateinische Fassung, bestimmt. Und während die Widmungsepistel von 1641 noch Anklänge an die besondere Vertretung der königlichen Sache enthielt, wenn auch die Begründung der Moral und des Naturrechts als der eigentliche Inhalt der Schrift angegeben wird, so will die 1646 verfasste Vorrede zu De Cive schon im Vorwege gegen den Schein verwahren, als ob, nach seiner Theorie, einem aristokratischen oder demokratischen Staate weniger Gehorsam als einem monarchischen geschuldet werde; denn wenn er gleich im zehnten Kapitel unternommen habe, durch etliche Argumente die Monarchie als die bequemere Staatsform zu empfehlen (er gestehe, dass dieser eine Punkt in dem Buche nicht bewiesen, sondern nur als

wahrscheinlich gesetzt worden sei), so habe er doch wiederholt und ausdrücklich gesagt, dass jedem Staate die höchste und die gleiche Gewalt verliehen werden müsse.

Diese scharfe Betonung war auf holländische Leser berechnet. Die Entwicklung dieses Landes, zum Handelsreichtum, zur Blüte von Künsten und Wissenschaften, zur Religionsfreiheit, zog die Augen aller Denkenden auf sich, die Republik schien aller Schwierigkeiten Herr zu werden, der Vergleich mit den monarchischen Ländern, die durch Religionskriege zerrissen wurden, konnte für diese nicht anders als in hohem Grade ungünstig sein. Nun wurde England Republik. Die Rivalität Englands mit Holland, die unter Cromwell so bald zu einer vorläufigen Entscheidung drängte, hatte den Politiker Hobbes längst interessiert. Erhaltene Briefe zeugen davon, mit welcher Spannung er die Schrift Seldens *Mare clausum*, die ein englisches Hoheitsrecht auf die Nordsee geltend machte, erwartet und dann gelesen hat*). Der Gedanke musste in ihm entstehen, dass die englische Republik der holländischen, die 1648 im Frieden von Münster ihre Anerkennung fand, sich ebenbürtig an die Seite stellen und, gleich jener, zu einer Freistätte des wissenschaftlichen Denkens werden könne. Er hielt sich für berufen, dazu mitzuwirken. Seine politische Lehre musste in seinem Vaterlande ihren natürlichen Boden finden. Der neue Staat musste sich so konstituieren, dass er die organischen Fehler des alten ausschloss, er musste sich völlig rational, rein weltlich, rein bürgerlich gestalten, als Reich des Lichtes und der Wissenschaft sich erheben, um das Reich der Finsternis und des Aberglaubens zu zerstören. Diese Gedanken und Hoffnungen ergriffen unsern Philosophen so mächtig, dass er die von

---

*) Florenz April 1636 E. VII, 454 und Paris Juni 23. an Newcastle. Gegen jene Schrift schrieb der Holländer Grotius *„Mare liberum“*.

ihm und andern ersehnte Vollendung seines Systems unterbrach und mit brennendem Eifer den theologischen und kirchengeschichtlichen Forschungen sich hingab, die der Plan seines neuen Werkes erforderte. Er schrieb den *Leviathan*; er schrieb ihn für seine Landsleute, in der eigenen Sprache.

6. Das umfangreiche Werk*), das in seiner ersten Hälfte die Elements of law in neuer und erweiterter Gestalt reproduziert, ist seiner zweiten Hälfte nach eine durchgehende Kritik der Kirche, der kirchlichen Staats- und Rechtslehre, der kirchlichen Politik. Er unternimmt es zu beweisen, dass alles dies, und folglich alle geistliche Herrschaft im christlichen Zeitalter, auf falscher Auslegung der Schrift, auf Dämonologie und anderen Resten der heidnischen Religion, auf nichtiger Philosophie und fabelhaften Traditionen, auf Unterdrückung der Vernunft gegründet sei, und zwar zum weltlichen Vorteile des Papsttums und des Klerus. Und er verhehlt nicht, dass dieser ganze Diskurs ebenso gegen jede Kirche, die ein eigenes Recht behaupten will, wie gegen die römische, gerichtet ist. So schliesst er die eigentliche Abhandlung mit der Beziehung auf England. Es sei keine sehr schwierige Sache für Heinrich VIII. und die Königin Elisabeth gewesen, die bösen Geister auszutreiben. „Aber wer weiss ob dieser Geist Roms, der jetzt hinausgegangen ist und in Missionen durch die dürren Gefilde von China und Japan, die ihm geringe Frucht bringen, wandelt, nicht zurückkehren kann, oder vielmehr eine Versammlung von Geistern, schlimmer als er, und dieses rein gefegte Haus besiedeln, und das Ende davon schlimmer als den Anfang machen wird? Denn es ist

*) Leviathan oder die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens. I. Vom Menschen. II. Vom Gemeinwesen. III. Von einem christlichen Gemeinwesen. IV. Vom Reiche der Finsternis.

nicht der römische Klerus allein, der prätendiert, dass das Reich Gottes von dieser Welt sei, und darauf hin eine Macht darin, die verschieden sei von der des bürgerlichen Staates, in Anspruch nimmt (E. III. 700.)

Hobbes weiss und lehrt, dass die Menschen durch ihre Leidenschaften bewegt werden und diese ihnen nur vortäuschen, was scheinbar zu ihrem besten dient. Aber er will die Hoffnung nicht aufgeben, dass sie dahin gefördert werden können, ihren wahren Vorteil einzusehen. Von Disziplin und Erziehung wird es abhängen. Diese ist Sache des Staates. Zuerst muss der Staat sein wahres Interesse erkennen, und dies wird er, indem er sein Wesen, d. i. das Wesen der unteilbaren, unbeschränkten, konzentrierten Souveränität erkennt, — wie er, Hobbes, sie zum ersten Male nach allen Seiten entwickelt und demonstriert zu haben behauptet. Zur Souveränität gehört die Autorität der Lehre selbst, und dies ist es, was bisher unter dem Namen der Kirche „wie ein Gespenst“ umging. Staat und Kirche sind dem Begriffe nach eins, und müssen durch einen und denselben unteilbaren Willen dargestellt werden. Um sich als Kirche zu behaupten, mufs der Staat sich der Lehrwerkstätten bemächtigen „die bisher die Quellen der Meinungen, die dem Frieden der Menschheit entgegen sind, waren,“ der Universitäten. Dies das Thema, das Hobbes in diesem und in späteren Werken vielfach variiert; die Säkularisation der Universitäten ist sein Programm. Im Résumé des Leviathan*) empfiehlt er unverhohlen seine „neuen Doktrinen von einem christlichen Gemeinwesen“, als in eine Zeit fallend „wo die Menschen nicht allein nach Frieden, sondern auch nach Wahrheit sich sehnen,“ der Erwägung „derer, die noch in Beratung stehen“ und sagt, er biete neuen Wein, in neue Schläuche zu füllen, damit beide zusammen bewahrt werden können.

---

*) Revue und Schluss III. 701—714, das. 713.

Und, da nichts darin stehe, was dem Worte Gottes oder guten Sitten entgegen sei, oder was zur Störung der öffentlichen Ruhe dienen könne, „darum denke ich, diese Lehre möge mit Nutzen gedruckt und noch mehr mit Nutzen gelehrt werden an den Universitäten, falls auch die so denken, denen das Urteil darüber gehört. Wenn ja die Universitäten die Quellen der politischen und moralischen Doktrin sind, aus denen die Prediger und die gebildete Klasse („die Gentry") solches Wasser schöpfen wie sie darin finden, und das Volk — sowohl von der Kanzel als in sonstigen Reden — damit besprengen, so sollte sicherlich grosse Sorge getragen werden, es rein zu erhalten, sowohl von dem Gifte heidnischer Politiker, als von der Bezauberung täuschender Geister. Und durch dieses Mittel werden die meisten Menschen, wenn sie ihre Pflichten kennen, umso weniger dem ausgesetzt sein, dem Ehrgeize einiger unzufriedener Personen zu dienen, in deren Anschlägen gegen den Staat; und umso weniger sich beschwert fühlen durch die Kontributionen, die notwendig sind zu ihrer Verteidigung und zu ihrem Frieden; und die Regierenden selber umso weniger Ursache haben, auf gemeine Kosten eine grössere Armee zu unterhalten, als notwendig ist, um die öffentliche Freiheit gegen die Invasionen und Chikanen auswärtiger Feinde zu wahren."

Auch andere praktische Spitzen sind in dieser Schlussrede enthalten. Hobbes missbilligt die Umtriebe der Royalisten gegen das bestehende republikanische Gouvernement nicht weniger als er die Machinationen der früheren Gegner der Monarchie gemissbilligt hat. Getreue Kavaliere hatten Todesurteile vollstreckt (gegen den Gesandten der Republik im Haag und gegen den in Madrid), die sie selbst gefällt hatten. Hobbes zielt auf jene, wenn er warnt vor dem privaten Fanatismus, der oft nur eine Verbindung von Unwissenheit und Leidenschaft sei. — Ferner aber will der Philosoph die Frage entscheiden, die er in vielen damals erschienenen englischen Büchern

aufgeworfen fand, „wann ein Unterthan dem Eroberer zu Gehorsam verpflichtet werde?“ Und er entscheidet sie dahin, dass es von dem Zeitpunkte an der Fall sei, wo er, im Besitze der Freiheit sich zu unterwerfen, ausdrücklich oder sonst durch genügendes Zeichen, einwillige, sein Unterthan zu sein; wann aber habe man jene Freiheit? hier sei zu unterscheiden: wer gegen seinen früheren Souverän keine andere Verpflichtung habe als die eines gewöhnlichen Unterthanen, sei dann davon entbunden, wenn die Mittel seiner Existenz sich in Hut und Gewalt des Feindes befinden; denn er geniesse dann nicht mehr von jenem, sondern von diesem Schutz für seine Steuer. Wer die Steuer zu zahlen für unvermeidlich und darum für erlaubt halte (wie die royalistischen Grundbesitzer es thaten, um ihr Eigentumsrecht zu wahren), der könne eine totale Unterwerfung nicht mehr für unerlaubt halten . . . Wer aber die besondere Verpflichtung eines Soldaten trage, der sei nicht davon entbunden, so lange sein alter Chef ihm Unterhaltsmittel gewähre, in seinen Armeen oder Garnisonen; wenn es aber auch damit am Ende sei, so dürfe auch ein Soldat Schutz suchen, wo immer er hoffe ihn zu finden, dürfe mithin auch einem neuen Chef sich unterwerfen.

Hobbes erklärt ausdrücklich die Republik für zu Recht bestehend durch die Eroberung; wer den Schutz des Eroberers geniesse, erkläre eben dadurch, wenn durch kein anderes Zeichen, seine Unterwerfung; ebenso wer ausser Landes sei, durch seine Rückkehr. Hobbes meint später (1656) und rühmt sich dessen (E. VII, 336) dass sein Buch die Herzen von etwa 1000 Gentlemen zu einem gewissenstreuen Gehorsam gegen die damalige Regierung (eben die republikanische) entschlossen gemacht habe, die sonst darüber geschwankt haben würden. — Auf der anderen Seite ermahnt er die Machthaber, nicht mehr zu fordern als sie brauchen; es sei eine der wirksamsten Saaten des Todes in jedem Gemeinwesen,

wenn die Eroberer nicht sich begnügen von den Eroberten zu verlangen, dass sie sich und ihr zukünftiges Thun ihnen unterwerfen, sondern auch für ihre eigenen vergangenen Handlungen Billigung verlangen; „da es doch“ — fügt er als ein Zeugnis für seine Kenntnis der Geschichte hinzu — „kaum ein Gemeinwesen giebt auf der Welt, dessen Anfänge vor dem Gewissen sich rechtfertigen lassen.“ — Endlich verhehlt Hobbes nicht sein klares Bewusstsein über die eigentümliche Lage, in die er sich als konsequenter Theoretiker gebracht fand. „In Zeiten der Staatsumwälzung kann keine sehr gute Konstellation sein für Wahrheiten von dieser Art, die darunter geboren werden — da solche Zeiten einen zornigen Aspekt von den Zerstörern einer alten Regierung aus haben und nur die Rückseiten derer sehen, die eine neue errichten.“ Und er wusste wohl, dass alles was einst von seiner Doktrin zu Gunsten der absoluten Monarchie in England angewandt werden konnte, jetzt dienen müsse, die absolute Herrschaft des National-Konvents, wie der ‚Rumpf‘ sich nannte, zu unterstützen. Und wenn er gleich seine Gründe festhielt, die Vorzüge der Monarchie vor dem Regiment einer Versammlung probabel zu machen, so war ihm doch die Einheit der Souveränität viel wichtiger als ihre Form; und er musste es mit Beifall begrüssen, dass die Revolution der bisherigen Unklarheit einer zwischen König und Ständen geteilten Gewalt ein Ende zu machen schien, wie es in der Unterwerfungsformel sich ausdrückte, die im Jahre 1649 das Parlament festgesetzt hatte, „durch Etablierung der Republik von England, ohne König und Haus der Lords.“

7. Schon mit seinen offenen Angriffen gegen die Geistlichkeit aller Denominationen musste Hobbes die Wirkung voraussehen. Er hat damals gesagt, dass er mitunter seine Ouvertüren mache, aber seine wirklichen Gedanken nur zur Hälfte enthüllen könne; er mache es

wie Leute, die für einige Augenblicke das Fenster öffnen, aber es rasch wieder schliessen aus Furcht vor dem Sturme*). Der Sturm hatte ihm freilich längst gedroht. Nicht allein die Geistlichkeit, sondern auch der Teil des Hofadels, der mit den Bischöfen fest zusammenhielt, hatte mit trübem Missfallen sein Engagement für den Prinzen aufgenommen, und noch mehr die Köpfe zusammengesteckt als selbst während dessen Abwesenheit Hobbes fortgesetzt am Hofe der Königin-Mutter wie an dem des Herzogs von York Zutritt hatte und gern gesehen wurde. Als nun gar das grosse Buch erschien, wurde die Entrüstung laut; man schalt ihn Atheist, Verräter, Feind der Religion und des Königtums.

Edward Hyde, nachmals Earl of Clarendon, Mitglied des Cabal-Ministeriums und Verfasser der berühmten „History of the Rebellion", ein Schulkamerad des Hobbes, damals im Gefolge des Prätendenten, erzählt viele Jahre später**):

„Als ich von Spanien nach Paris zurückkehrte (es war im Winter 1650—51) kam Hobbes häufig zu mir und sagte mir, sein Buch, welches er Leviathan nennen wollte, sei unter der Presse in England, und dass er jede Woche einen Bogen zur Korrektur empfange, wovon er mir einen oder zwei Bogen zeigte; und er meinte, es würde fertig sein in wenig mehr als einem Monate, und zeigte mir die Epistel an Mr. Godolphin, die er an die Spitze stellen wollte ***) und las sie mir vor, und sagte zum Schluss, er wisse, wenn ich sein Buch lese, ich würde es nicht leiden mögen, und erwähnte darauf einige seiner Folgerungen; als ich ihn dann frug, warum er solche Doktrin publizieren wolle, sagte er nach einer Rede zwischen Scherz und Ernst über die Sache: „Die Wahrheit ist, ich habe Lust heim-

---

*) Lantiniana MSS in Joly Additions sur Bayle.

**) A brief view and Survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan. London 1676, p. 7. f.

***) Dessen Bruder Sidney Godolphin, ein hochbegabter adeliger Jüngling, war im Bürgerkriege gefallen und hatte dem Hobbes ein Legat von 200 Pfd. hinterlassen, wovon dieser durch Hyde von der Insel Jersey aus zuerst Kunde erhielt.

zukehren.“ Nun war es sehr kurz, nachdem ich in Flandern angekommen war, und dies war nicht viel mehr als einen Monat später, da wurde Leviathan mir gesandt von London aus, und ich las ihn mit viel Begierde und Ungeduld. Noch war ich kaum fertig damit, da zeigte mir Sir Charles Cavendish (der edle Bruder des Herzogs von Newcastle, damals in Antwerpen lebend, ein Herr von allen Vorzügen des Geistes, deren sein Körper ermangelte, in allen anderen Rücksichten ein wundervoller Mensch), einen Brief, den er gerade erhalten hatte von Hobbes, worin der Wunsch enthalten war, er möge ihn wissen lassen, was meine Meinung sei von seinem Buche. Hierauf bat ich, er wolle ihm sagen, ich könne mich nicht genug wundern, dass ein Mann, der eine so grosse Ehrfurcht für das bürgerliche Gouvernement hege, dass er alle Weisheit und selbst die Religion in einen schlichten Gehorsam und Ergebung darein auflöse, ein Buch publizieren sollte, wofür er nach der Verfassung eines jeden jetzt in Europa bestehenden Gouvernements, ob es monarchisch oder demokratisch sei, im höchsten Grade und mit den strengsten Strafen bestraft werden müsste. Mit dieser Antwort (die Sir Charles ihm sandte) war er nicht zufrieden, und fand nachher, da ich zum Könige nach Paris zurückkehrte, dass ich sein Buch sehr stark kritisierte, welches er in einer wunderschönen Abschrift auf Velin dem Könige überreicht hatte; und fand gleicherweise mein Urteil insoweit bestätigt, dass er wenige Tage, ehe ich hinkam, gezwungen war, heimlich aus Paris zu fliehen, da die Justiz sich bemüht hatte, ihn zu ergreifen, und bald nachher entkam er nach England, wo er niemals irgend welche Belästigung fand.“

Die Erzählung Clarendons ist merkwürdig, aber nicht durchaus zuverlässig. Dass Hobbes dem Könige das Buch überreicht hat, worin die Absage an seine Sache deutlich war, ist nicht wahrscheinlich, und muss dem sehr parteiischen Historiker nicht geglaubt werden. Entscheidend für Hobbes' Abreise von Paris, die allerdings eine Flucht war, wie elf Jahre früher das Verlassen der Heimat, war allerdings der Umstand, dass ihm der Hof verboten wurde. Nachdem der „König der Schotten“, wie er damals genannt wurde, nach der verlorenen Schlacht bei Worcester (3. Septbr. 1651) sich mühsam zurück nach Frankreich gerettet hatte, und in Paris gegen Ende des Monats Oktober angelangt war, glaubte Hobbes, dass es seine Pflicht sei, sich zur Audienz zu melden; die Audienz

wurde ihm verweigert, und bald darnach teilte ihm sein Gönner der Marquis von Ormond mit, dass er unter schweren Anklagen stehe, unloyal und blasphemisch geschrieben zu haben. Hobbes meint später (Vita carm. expr. L. I, XCIII), er habe kein Recht gehabt, sich über den König zu beklagen; „denn er schenkte Glauben denselben Leuten, denen früher sein Vater Glauben geschenkt hatte" — ein Satz von so bitterer Ironie, wie sein Urheber vielleicht nicht ganz beabsichtigte, als er ihn schrieb.

In die Stimmungen und Wendungen, die ihm dies Schicksal bereiteten, werden wir auf lebendige Weise hineingeführt durch Stellen aus Briefen, die in den *Nicholas papers*, kürzlich publiziert durch die *Camden Society* (Lond. 1886, p. 284 f.), enthalten sind. Sir Edward Nicholas, einer der thätigsten Royalisten, der im Haag die Fäden für die Restauration spann, schreibt an Sir Edward Hyde (Jan. 11. 1652): „Alle ehrlichen Leute, die Verehrer der Monarchie sind, freuen sich sehr, dass der König endlich jenen Vater der Atheisten, Mr. Hobbes, von seinem Hofe verbannt hat, der, wie man sagt, den ganzen Hof der Königin und sehr viele von der Familie des Herzogs von York zu Atheisten gemacht hat, und wenn man es geduldet hätte, sein bestes gethan haben würde, auch des Königs Hof zu vergiften" — und in einem späteren Briefe (Jan. 18.): „Ich höre Lord Percy ist stark dabei beteiligt, dass dem Hobbes verboten wurde zu Hofe zu kommen, und man sagt, dass Sie und andere Bischöfliche die Ursache davon waren. Aber ich höre, dass Wat Montagu und andere Papisten — zur Schmach aller wahren Protestanten — die Hauptursache waren, dass jener grosse Atheist fortgeschickt wurde. Und ich darf Ihnen sagen, einige behaupten, dass der Marquis von Ormond sehr saumselig dabei gewesen ist, den königlichen Befehl, wodurch Hobbes verboten wurde zu Hofe zu kommen, ihm mitzuteilen, ich hege das Vertrauen, dass es nicht wahr ist, aber verschiedene Personen versichern es."

8. Ob Hobbes daran gelegen war, an dem armseligen Hofe noch gesehen zu werden, um den gerade damals eine Schar von vertriebenen und herabgekommenen Geistlichen sich drängte*), bezweifle ich. Aber durch die Ungnade war er des Schutzes beraubt, den er als Anhänger des „Königs im Exil“ genossen hatte, und noch war er nicht Unterthan der Republik. Von zwei Seiten her drohte ihm persönliche Gefahr: wir mögen dahingestellt sein lassen, ob wirklich, wie Clarendon schreibt, die französische Justiz schon Vorbereitungen traf, sich seiner zu bemächtigen, was wohl nur daraus zu erklären wäre, dass seine Landsleute einen Haftbefehl bei der Versailler Regierung erwirkt hatten; aber sicherlich mussten die sehr starken Angriffe gegen Rom, die im Leviathan enthalten waren, wenn sie einmal bekannt wurden, ihm die Feindschaft und Rache des mächtigen Klerus zuziehen, und er hatte wohl Grund, als vereinzelter Mann sich davor zu fürchten. Aber gefährlicher waren ihm seine ehemaligen Freunde selber; denn unter ihnen war der Fanatismus entfesselt; und das englische Buch mochte die Franzosen nicht so bald aufregen; sie hätten vermutlich nur dem exilierten Hofe zu Gefallen Massnahmen gegen den Ketzer ergriffen. Hobbes stellt zwar mehrmals die Sache so dar, dass er seine Sicherheit dem französischen Klerus, den er vorzugsweise beleidigt habe, nicht anvertrauen wollte (Vita L. I, XVII. Vgl. E. IV. 415.); aber tiefer erinnert er sich seiner damaligen Gedanken, wenn er in der versifizierten Vita sagt, dass ihm das Schicksal der „Regiciden“ Dorislaus und Ascham in den Sinn gekommen sei (jener Gesandten, die von Royalisten ermordet waren), und dass er wie ein Geächteter in Angst und Schrecken gelebt habe**).

---

*) Lutetiam ad regem multus venit inde scholaris Expulsus patriâ, tristis, egenus, onus: Vita c. e. L. I, XCIII.

**) Vita carm exp. L. I, XCIII. Damit stimmt überein, wenn er sagt: die eine Partei des Klerus (scil. die Presbyterianer) zwang

Dieser Zustand mag dem Vierundsechzigjährigen um so weniger erträglich gewesen sein, da seine Gesundheit erschüttert war. Kurz vorher war er an einem Magenübel erkrankt und hatte sich der Behandlung des berühmten Gui Patin unterworfen, der in einem seiner Briefe davon erzählt*): er habe den Autor von De Cive in elendem Zustande getroffen, von solchen Schmerzen geplagt, dass er sich habe töten wollen. „Er ist ein stoischer Philosoph, melancholisch und überdies Engländer." Er habe sich zuerst dem Aderlasse verweigert, „obgleich er dessen sehr bedurfte", unter dem Vorwande, dass er zu alt sei. Am nächsten Tage aber hatte der Arzt sich ein wenig mehr bei ihm in Gunst gesetzt und wusste den Aderlass durchzusetzen, „was dem Kranken eine grosse Erleichterung gab", der nachher, um sich zu entschuldigen, angab, er hätte nicht gedacht, dass man ihm in seinem Alter so schlechtes Blut abzapfen könne; „danach wurden wir Kameraden und grosse Freunde". Nachdem der Philosoph wieder hergestellt war, habe er versprochen, dem Patin „etwas Schönes zu schicken, wenn er nur erst in England wäre". „Möge er bald dahin zurückkehren können," schliesst der Bericht, „wohl und munter; ich verlange keine andere Belohnung."

Vielleicht hat Hobbes gewünscht, den Winter noch in Paris zu verleben; sicherlich ist seine Abreise durch die Ungnade beschleunigt worden. Noch erlebte er in Paris, dass Ludwig XIV., der gerade, ein Knabe von fünfzehn Jahren, seine königliche Mündigkeit erlangt hatte, in glänzender Kavalkade zum Parlament sich begab (14. Sept. 1651); ein Landsmann des Hobbes, Evelyn, der ihn damals in seiner Wohnung am Pont St. Michel besuchte, hat mit ihm von seinem Fenster aus das Schau-

mich von England nach Frankreich, die andern (scil. die Episkopalen), zurück von Frankreich nach England zu fliehen. L. IV. 237.

*) Paris 22. Sept. 1651, lettre CCCXCVIII à Falconet lettres publ. Reveille II, 593.

spiel gesehen*). Hier ein neuer Stern im Aufgang — war auch drüben, daheim, ein Morgenrot zu erwarten? Am 16. September nahm Cromwell seinen Sitz im Parlament wieder ein, nach seiner Heimkehr aus dem siegreichen Feldzuge gegen „Karl Stuart“; und an demselben Tage wurde die seit dem Juli 1649 vertagte Amnestiebill wieder aufgenommen, die im Februar des folgenden Jahres zum Gesetz erhoben ward. — Mitten im Winter musste der verbannte Hobbes, der sich in diesem Augenblicke wohl als ein Märtyrer des freien Gedankens vorkommen mochte, die weite Reise antreten, deren übelster Teil auf heimischem Boden war, den er nun, nach elf Jahren, wieder betrat, nachdem inzwischen Bürgerkrieg und Anarchie ihn verwüstet hatten — warum? wegen der Herrschsucht, meinte Hobbes, und des Haders der Theologen. „Frostwetter, hoher Schnee, ich ein alter Mann, scharfer Wind, ein störrisches Pferd und holperiger Weg vermehrten das Ungemach — so kam ich nach London. Aber nirgends in der Welt konnte ich gesicherter sein. Damit es nicht scheine, als sei ich heimlich gekommen, musste ich mich mit dem Staatsrate versöhnen (d. h. er erklärte seine Unterwerfung), und hierauf ziehe ich mich mit höchstem Frieden zurück und gebe also, wie vorher, meinen Studien mich hin.“ (Vita carm. expr. l. c.)

III. Unter der Republik (1652—1660.)

1. Es war ihm also beschieden, den ferneren grossen Wandel der Geschicke seines Vaterlandes daheim zu erleben, der das autokratische Regiment Oliver Cromwells emporbrachte und enden sah, um in der Rückberufung eines Fürsten, dessen persönliche Untauglichkeit zu fürstlichen Funktionen niemand vielleicht so deutlich sah, als Hobbes, einen unwürdigen Ausgang zu nehmen. Hobbes ist ein sorgfältiger Beobachter dieser merkwürdigen Ereignisse gewesen; wie sie auf ihn wirkten, und

*) Evelyn, diary and correspondence I, 268.

welche besonders, dafür haben wir hauptsächlich die Urkunde im *Behemoth*, aber auch in seinen autobiographischen Zeugnissen, und in einigen der Streitschriften, die diese aufgeregte Zeit aus ihm hervorlockte. Schon ehe Hobbes in London war, hatte das Rumpfparlament Gewissensfreiheit für die Sektierer votiert, „d. h. sie zogen dem Presbyterianismus seinen Stachel aus, der darin bestand, dass sie sonderbare Meinungen dem Volke auferlegten, die mit Religion nichts zu thun hatten, aber die Macht der presbyterianischen Geistlichen zu befördern dienten," sagt Hobbes mit unverkennbarer Billigung der Puritaner und Independenten*).

Dass ihm die damalige Kirchenverfassung als die relativ beste zusagte, hatte er auch im Leviathan bekannt, wo er nach Darstellung der grossen Synthese, die zur Alleinherrschaft des Papstes führte, darlegt, dass die Analyse oder die „Auftrennung der Knoten" bisher denselben Weg rückwärts gegangen sei (in England nämlich): zuerst Vernichtung der päpstlichen Macht, sodann Sturz des Episkopats durch die Presbyterianer; endlich Erlösung von der Presbyterianer-Tyrannei. „Und so sind wir zurückgeführt auf die Independenz der ursprünglichen Christen, dem Paulus zu folgen oder dem Kephas oder dem Apollos, wie ein jeder am liebsten mag; und, wenn dies nur ohne Hader geschieht, und ohne dass man die Lehre Christi an der Zuneigung misst, die man zur Person seines Dieners hat . . . so ist es vielleicht das beste. Denn es sollte 1) keine Macht über die Gewissen der Menschen, ausser der des Wortes selber, geben, und 2) ist es unvernünftig, dass die, welche lehren, dass solche Gefahr mit jedem kleinen Irrtume verbunden sei, von einem Menschen, der mit seiner eigenen Vernunft begabt ist, verlangen, dass er der Vernunft irgend eines anderen Menschen oder der Stimmenmehr-

---

*) Behemoth ed. Tönnies, p. 169.

heit irgend welcher anderen folgen solle — was wenig besser ist als sein Seelenheil auf „Krone oder Schrift“ zu setzen.“ „Und,“ fügt er gewichtig hinzu, „es sollten auch solche Lehrer nicht Missfallen an diesem Verluste ihrer ehemaligen Autorität haben . . . denn solche Macht wird am besten bewahrt durch dieselben Tugenden, durch die sie auch erworben ward“ (E. III, 695 ss.). — Und er bekennt es offen (wie schon in oben angeführten Worten), dass er selber die Gewissensfreiheit als Wohlthat empfunden hat. Mehr als dies: es scheint, dass die herrschende Partei ihm mannigfach ihren Respekt kundgab. Der schon genannte Nicholas, der in der Hauptstadt seine Korrespondenten hatte, schreibt im Februar 1652*): „Mr. Hobbes wird karessiert in London als einer, der durch seine Schriften die Vernünftigkeit und Rechtschaffenheit ihrer Waffen und Handlungen gerechtfertigt hat.“ Schon ehe der Leviathan herausgekommen war, hatte der journalistische Agent Cromwells, Marchamont Needham (ein frühes Muster aller Soldschreiber, da er mit gleicher Ueberzeugungstreue den successiven Regierungen diente) im *Mercurius politicus* breite Auszüge aus den Elements of law, als die wahre politische Theorie enthaltend, abgedruckt**). Und Cromwell selber drückt sich in einem Schreiben an den Gouverneur des Edinburgher Schlosses über das Verhältnis von Kirche und Staat, und gegen die Ansprüche der Presbyterianer, so aus, als ob er Hobbes selber gelesen habe. „Kein Wunder, dass sie über andere so autoritativ und strenge urteilen. Wir aber haben nicht so Christum gelernt. Wir sehen auf Geistliche als Helfer für, nicht als Herren über Gottes Volk. Ich appelliere an ihre Gewissen, ob irgend jemand, der ihre Lehren prüft und dissentiert, nicht der Censur,

*) An Lord Hatton, Publ. Camden Soc. l. c. p. 286. Vgl. Clarendon State Papers vol. II, 122.

**) Mercurius pol. Nr. 31 (den 1./9. 1651) bis 34, in der Bodleian library, Oxford.

ein Sektarier zu sein, verfällt? — Die Geistlichen in England haben die Freiheit, das Evangelium zu predigen, aber nicht, unter diesem Vorwande zu lästern und die bürgerliche Gewalt zu übertrumpfen oder sie schlecht zu machen, nach ihrem Belieben . . . "*) Die Nachricht, dass Cromwell später dem Philosophen die Stelle eines Staatssekretärs angeboten habe, ist innerlich nicht unwahrscheinlich, äusserlich nicht genug beglaubigt**). Dass er aber die Gunst des Protektors genoss, scheint er selber anzudeuten, wenn er erinnert, wie auf den Einen damals von der Armee aus alle Macht übergegangen sei. „Wie sollte mir, der unternommen hatte, königliche Rechte mit der Feder zu verteidigen, es verargen, der selber königliche Rechte erstrebte? Jeder hatte Freiheit zu schreiben, was ihm gut schien, wenn er zufrieden war, nach Landessitte zu leben" (Vita carm. exp. L. I, XCIV) — auch hier die bürgerliche Freiheit sichtlich herausstreichend.

2. Also verlebte Hobbes das Jahr 1652 in London, unter angenehmen Verhältnissen, deren Genuss ihm nur durch ein Magenleiden, dessen erneuerte Plage er den Strapazen der Reise zuschrieb, beeinträchtigt wurde. Er bemerkte, wie die werdende Grossstadt nicht nur an Menschenmenge, sondern auch an geistigem Leben, seit er sie verliess, zugenommen hatte. Wie früher nur auf den Landsitzen der Grossen, so war jetzt in der City Gelegenheit, mit ausgezeichneten Gelehrten zu verkehren. So erfreute sich Hobbes bald der Freundschaft William Harveys, der auf der Höhe seines Ruhmes stand, und des als Jurist und Polyhistor gleichfalls berühmten John Selden. Harvey war, wie der Leibarzt zweier Könige, so auch Lord Bacons gewesen, „den er schätzte wegen

*) Carlyle, Cromwells letters and speeches III p. 59. 62.

**) Nur durch einen Gegner: J. Dowell, The Leviathan heretical p. 137. Lond. 1683.

seines Witzes und Stiles, aber er wollte nicht zugeben, dass er ein grosser Philosoph sei"; er philosophiert wie ein Reichskanzler, pflegte er spöttisch zu sagen (Aubrey Lives p. 381). Dagegen hat er ohne Zweifel von der Philosophie des Hobbes eine hohe Meinung gehabt, und dies nach Sitte der Zeit dadurch bezeugt, dass er den Freund in seinem Testamente bedachte (mit einem Legat von 10 Pfd.)*). Hobbes' Freundeskreis bestand um diese Zeit hauptsächlich aus Aerzten, die dem College of Physicians in London angehörten. Das Haus eines Doktor Scarborough bildete den Mittelpunkt des Verkehrs.

3. Im Jahre 1653 empfing Hobbes die Einladung seines früheren Schülers, des Grafen Devonshire, bei ihm auf seinem Gute Latimers seinen Wohnsitz zu nehmen, was er mit Freuden annahm, um dort seinen Arbeiten zu leben; sein Patron hatte bereits 1642 die Deklaration von York unterschrieben, also der Herrschaft des Parlaments sich unterworfen, und war im folgenden Jahre, auf Befehl seiner Mutter, die den grossen Familienbesitz nicht verwahrlost sehen wollte, aus Frankreich heimgekehrt; auch scheint es, dass er nicht, gleich der Mehrheit des hohen Adels, „passiven Gehorsam" gegen das neue Regime für genügend gehalten, sondern, nach den Grundsätzen seines Lehrers, dem Prinzip der Legitimität Valet gesagt hat; denn seiner Schwester Sohn war jener Lord Robert Rich, der die jüngste Tochter Oliver Cromwells heiratete. Doch scheint der Earl die Hauptstadt gemieden zu haben, während Hobbes, auch in den folgenden Jahren, wohl regelmässig einen Teil des Frühjahrs und Sommers dort verlebte. Obgleich seine Verbindungen mit Royalisten immer überwogen, so hat er

*) Dasselbe wird von Selden berichtet, v. Robertson p. 187 n. Ich habe aber im Testamente Seldens, das in dessen Werken gedruckt ist, nichts davon gefunden und vermute, dass eine irrtümliche Uebertragung vorliegt. Selden † 1654, Harvey 1657.

doch von deren Umtrieben sich sorgfältig ferngehalten*); und auf der anderen Seite kann er, als in späterer Zeit der Wind wieder anders wehte, in einer Apologie für seine Reputation (posthum gedruckt E. IV, 416), sich rühmen, dass er nie eine Wohlthat gesucht habe, weder von Oliver, noch von einem seiner Partei, dass er nie vertraut gewesen sei mit einem von dessen Dienern, weder vor noch nach seiner Rückkehr, und bei keinem je um Gunst geworben habe. Seine thätige Teilnahme aber schenkte er einer Angelegenheit, an deren Erregung seine Gedanken vermutlich mitgewirkt haben: der Reform der Universitäten. Cromwell versuchte bekanntlich, eine neue Universität im Norden Englands zu begründen. Hobbes hielt die Umwälzung und Befreiung der alten für wichtiger. In der Bewegung, die 1653 in Oxford Platz griff, hatte er durch seinen Freund, den gelehrten Arzt Henry Stubbe, seine Hand**); der erste Streiter, William Dell, machte von den Argumenten und charakteristischen Ausdrücken des Leviathan Gebrauch***). Und als dann das *Academiarum Examen* von Webster die Verteidigungsschrift *Vindiciae Academiarum* (1654) des Astronomen Seth Ward hervorrief, verfehlte dieser Streitbare nicht, in einem *Appendix* auch mit Dell und mit Hobbes, den er offenbar als dessen mächtigeren Hintermann betrachtet, anzubinden. Um diese Zeit wurde Hobbes auch in andere Fehden verwickelt.

---

*) Hoenig, Cromwell III, 359 nennt unter den Verhafteten und alsbald wieder in Freiheit gesetzten den Dichter Cowley und Hobbes; die Quelle dieser sehr unwahrscheinlichen Angabe wird nicht mitgeteilt. Cowley war ein Verehrer und Freund des Hobbes.

**) Der Briefwechsel zwischen Stubbe und Hobbes befindet sich seit einigen Jahren im Brit. Mus. Ich habe leider nur einen flüchtigen Blick hineinwerfen können.

***) Alles sei wie unter dem Papsttum; man lehre dieselbe ‚eitle Philosophie‘, dieselbe subtil-scholastische Gottesgelahrtheit, mit Ueberfluss von leeren Worten und ewigem Gezänke. Vgl. Godwin, History of the Commonwealth IV, 96.

4. Im Jahre 1655 erschien endlich seines philosophischen Systems erster Teil, *De Corpore,* in London; Logik, erste Philosophie und Naturphilosophie, enthaltend. In der Widmungsepistel — an Devonshire — und an vielen Stellen erklärt der Autor von neuem der Theologie den Krieg. Er vergleicht sie dort mit der *Empusa* bei Aristophanes, jenem Gespenst, das auf einem ehernen und auf einem Eselsfusse wandelte; so habe die Theologie einen festen Fuss, die heilige Schrift, einen morschen, die metaphysische Philosophie.

Es bedurfte dieser Herausforderung nicht mehr. „Der Leviathan hatte mir den gesamten Klerus zum Feinde gemacht; in beiden Lagern der Theologen war ich verhasst . . . . Schmähschriften verfassten sie zuerst gegen Leviathan und waren Ursache, dass er desto mehr gelesen wurde. Fester stand er daher und wird er, hoffe ich, stehen durch alle Zeit, mit eigenen Kräften sich wehrend.“ (Vita carm. exp. L. I, XCIV.) Persönlich aber hatte er viel Aergernis durch immer erneuerte Angriffe. „Unterdessen verdammten seine Lehre die Akademiker und Geistlichen fast alle; es lobten sie die Vornehmen und die gelehrten Laien . . . Da er also zwischen Freunden und Feinden gleichsam im Gleichgewichte stand, bewirkten jene, dass er nicht niedergedrückt, diese, dass er nicht gehoben wurde“ (Vita L. I, XVII.); welche letzten Worte und die darauf folgen, darauf hinweisen, dass ihm eine Erhebung in Rang und Vermögen an sich nicht unerwünscht gewesen wäre. Seine Philosophie lehren zu dürfen, möchte auch als Ideal immer seinem Herzen nahe gewesen sein.

Nachteilig wurde auch bei manchen seiner Freunde für ihn die Kontroverse, die damals begann und erst mit dem Tode des Hobbes ein Ende nahm, über Prinzipienfragen der Mathematik, zwischen ihm und dem Oxforder Professor, der als Mathematiker recht behalten hat, John Wallis. Unmittelbar an den Streit über die Univer-

sitäten knüpfte diese Fehde an. Wallis und Ward schlossen ein Bündnis. Wallis, der Presbyterianer-Partei angehörig, griff den gefürchteten Gegner an seiner schwächsten Seite an, der Geometrie*); Ward wagte sich an die Fundamente seiner Philosophie**); beide Bücher erschienen zu Anfang 1656. Im selben Jahre noch gab Hobbes die englische Uebersetzung von De Corpore — worin einige mathematische Kapitel umgearbeitet waren — und als deren Anhang „Sechs Lektionen den Professoren der Mathematik u. s. w.“ heraus, worin er mit Heftigkeit sich wehrend, sogleich zum Angriffe gegen die Anwendung der Algebra in Geometrie, wodurch Wallis sich auszeichnete, übergeht. In einem Briefe aus dieser Zeit***) erklärt Hobbes, dass er den Streit mit Wallis nur aufgenommen habe, weil dieser als Stimmführer der gesamten Geistlichkeit des Landes wider ihn aufgetreten sei; und ebenso wendet er sich gegen Ward weniger als gegen seinen Kritiker, mehr als gegen den *Vindex* der Universitäten; und dies ist umsomehr interessant, da die Polemik noch in die Blütezeit Cromwells fällt. Hobbes verantwortet sich dafür, dass er (im Leviathan) seine Lehre für die Universitäten empfohlen, und dass er die bestehenden Hochschulen die „Buden und Werkstätten des Klerus“ genannt habe. Er habe damit keine Universität als Korporation, sondern nur die einzelnen Männer, welche die Autorität einer Kirche, als eines von der Republik verschiedenen Dinges, zu erhalten wünschen, treffen wollen. „Wie würdet Ihr geschrieen haben, wenn ich anstatt zu empfehlen, dass mein Leviathan in den Universitäten gelehrt würde, die Errichtung einer neuen und zwar einer Laien-Universität empfohlen hätte, worin Laien den Unterricht in Physik, Mathematik, Moralphilosophie und Politik haben sollten, wie der Klerus jetzt den alleinigen

---

*) Geometriae Hobbianae Elenchus.

**) In T. H. philosophiam Exercitatio epistolica.

***) An Sorbière, Lond. Jan. 8. 1656. l. c. p. 209.

Unterricht in der Gottesgelahrtheit hat? Und doch würde die Sache nützlich sein und viel dazu beitragen, die menschliche Bildung zu veredeln, ohne grosse gemeine Kosten. Es wird nur ein Haus und die Ausstattung einiger Professuren nötig sein. Und um etliche desto besser lernen zu machen, würde es sehr gut sein, dass keine dahin kämen, von ihren Eltern gesandt, wie zu einem Gewerbe, um ihr Brot später damit zu verdienen, sondern dass es ein Ort sein sollte für edelbegabte Männer, die da, Freiheit habend, über ihre Zeit zu verfügen, die Wahrheit um ihrer selbst willen lieben." — Er beruft sich ferner darauf, dass die Geometrie den Universitäten sicherlich nicht mehr verdanke, als Gresham College*) oder Privatleuten in London, Paris und anderen Orten, die niemals solche lehrten oder lernten an einer Hochschule**).

5. Im gleichen Jahre mit dieser Streitschrift trat auch die Disputation unsers Autors mit dem Bischof Bramhall ans Licht. Hobbes hatte nicht gewünscht, über die Freiheit des Willens öffentlich zu schreiben, weil er selber meinte, die Lehre könne unverständigen Leuten nachteilig sein oder zum Missbrauche dienen. Als daher der Marquis von Newcastle, nach jener mündlichen Erörterung an seiner Tafel, die beiden Gegner aufforderte, ihre Gründe schriftlich aufzusetzen, kam Hobbes diesem Ansuchen nur mit der Bitte nach, der edle Herr möge den kleinen Aufsatz für sich allein behalten. Dennoch wurden Abschriften verbreitet, und ein junger Mann, namens John Davies, war dreist genug, den Traktat, um

*) In London, woraus die Royal Society später hervorging.

**) Ich gehe nicht des näheren ein auf die unerquickliche mathematische Polemik mit Wallis, die in vielen Schriften und Gegenschriften sich fortsetzte. Sorgfältigen und kritischen Bericht darüber giebt Robertson, p. 167—185. Ich bin mitzuurteilen nicht berufen, aber ich glaube, dass Hobbes in dieser Sache von Robertson allzu hart beurteilt wird, und dass mein verstorbener Freund der historischen Bedeutung der Kontroverse nicht gerecht wird.

eine heftige antiklerikale Vorrede aus eigenen Mitteln vermehrt, herauszugeben (1654). Das hatte eine umfangreiche Replik des Bischofs zur Folge, auf deren Widerlegung sodann Hobbes einging, um endlich alle Akten über den Streit gesammelt herauszugeben, in der Absicht, sie unbefangen Urteilenden zu unterbreiten (E. V.). Endlich vollendete Hobbes auch den zweiten Teil seines Systemes, *De Homine,* wovon der grössere Teil schon seit 1649 druckfertig vorlag, im Jahre 1658. Damit hatte der Siebzigjährige, die Feder niederzulegen gewünscht. „Aber wie ich jetzt das Benehmen derer, die aus den Wissenschaften Profession machen, ansehe, lege ich solche Hoffnung nieder und halte die Feder fest“ (De Hom. Ep. ded.). Dieser Teil seiner Elemente gab freilich zur Polemik keine Veranlassung. Unter der Verspätung und den fortwährenden Unterbrechungen hat am meisten dieser Teil gelitten; aber auch De Corpore trägt die Spuren der Verzögerung. Die Freunde des Hobbes meinten es wohl mit ihm, als sie ihm rieten, während er in Paris war, der Arbeit sich zu entledigen.

In diese Zeit fällt auch die Abfassung einer kuriosen Historia ecclesiastica in Distichen, die Summe seiner Anklagen gegen den Klerus, die erst nach seinem Tode durch Thomas Rymer, den Historiker, herausgegeben wurde (L. V., 341—408).

6. Zu den Genüssen seines Lebens gehörte in dieser ganzen Zeit und darüber hinaus die Korrespondenz mit denen, die noch übrig waren von jenen französischen Freunden. Er rühmt sich oft des Ansehens, das jenseits des Kanals seinen Namen begleite; und die erhaltenen Briefe*) geben ihm ein Recht dazu. So schreibt ein

*) Unter den Hardwick papers, die ich, dank der Güte des weiland Herzogs von Devonshire und der Vermittlung unseres berühmten Landsmannes F. Max Müller, im Jahre 1878 einsehen durfte. Von den Antworten des Hobbes sind bisher nur die von mir in Paris entdeckten an Sorbière bekannt.

Mathematiker du Prat, der dem Hobbes auch die letzten Grüsse Gassendis übersandte (4. Oktober 1655 „Mr. Gassendi vous baise très humblement les mains; il est malade depuis 43 jours"; er starb den 24. Oktober*), Hobbes habe sich zum Herrn seines Kopfes gemacht, der vorher für alle antiken und modernen Philosophen uneinnehmbar gewesen sei; zwischen ihm, Martel (einem andern Mathematiker) und Sorbière sei die Rede gekommen auf Wesen und Ursache von Freude und Schmerz; er habe rund heraus erklärt, ein solches Rätsel könne nicht ein Davus wie er lösen, sondern dazu bedürfe es eines Oedipus „comme vous". Ein anderer berichtet (1656 November), das Gerücht von Hobbes' Tode habe ganz Paris in Aufregung versetzt. Sein getreuester und leidenschaftlichster Anhänger war aber jener François du Verdus, dessen spätere Briefe, leider, Spuren zunehmenden Verfolgungswahnes zeigen; diesem hatte Hobbes 1647, da er glaubte, sterben zu sollen, seine Papiere und Manuskripte übergeben, die wie es scheint in Frankreich geblieben und, soviel bis jetzt bekannt, untergegangen sind. — „Lange leben heisst viele überleben," das hat Hobbes am Ende dieses Lebensabschnitts schmerzlich empfunden. Damals schreibt er, als wieder einer der französischen Freunde geschieden war, an Sorbière**): „Da alles durch notwendiges Schicksal dahin fährt, so dürfen wir Eines Tod nicht lange beweinen, um nicht die Zeit zu verlieren, Mehrere zu beweinen. Denn fast täglich wird uns, zumal im hohen Alter, etwas entrissen von dem, was wir am liebsten haben." —

---

*) Wenige Monate vorher empfing er durch denselben du Prat das Buch De Corpore, das er geküsst haben soll mit dem Ausrufe: „Wahrlich, hierin ist der süsseste Kern der Weisheit."

**) Jan. 23. 1660 l. c. p. 213.

Dritter Abschnitt.

Greisenalter und Früchte.

1. Zu Ende gingen nun auch Republik und Protektorat; nachdem die überwältigende Gestalt Olivers verschwunden war, trat die grosse Ernüchterung ein, die bald der Stuartpartei das Ruder wiederum in die Hände gab. Hobbes kam, des Königs Einzug zu erleben (25. Mai 1660), mit seinem Patrone nach London (Vitae auct. L. I, XXXIX), bei den Eltern der Gräfin wohnten sie, der greise Philosoph stand am Thore, als sein ehemaliger Geometrieschüler im Glanze der Restauration vorüberfuhr; dieser erspähte den Alten, nahm freundlich den Hut ab, liess ihn dann herankommen und bot ihm die Hand zum Kusse, indem er sich nach seiner Gesundheit und sonstigen Umständen erkundigte. Einige Tage später befahl er ihn zu Hofe und gab dem trefflichen Maler Samuel Cooper Auftrag, sein Porträt zu malen, das später der König in seinem Privatkabinett aufhängen liess und als ein Kleinod schätzte; was ihm die Kirchlich-Gesinnten sehr verdachten. Auch setzte er dem greisen Philosophen eine Pension von 100 Pfd. aus, deren Zahlung aber später, bei den schlechten Finanzen, ins Stocken kam. Karl II. war, wie bekannt ist, ein Herrscher von gewinnenden Manieren und wissenschaftlichen Neigungen;

kein Wunder, dass er an dem originellen Wesen, dem kaustischen Witz und dem vielseitigen Wissen des Alten seinen Spass hatte. Gegen Sorbière, der 1662 in London war und beim Könige Zutritt hatte*), verglich dieser den Hobbes mit einem Bären, gegen den man die Doggen hetzen müsse, um sie zu üben. Mit der Zeit hat aber die Verbindung mit dem Hofe dem guten Namen des Philosophen vielleicht mehr Eintrag gethan als seine Schriften; „er hatte nur zu viele Schüler dort," sagt Hyde, und sicher ist es, dass Freidenkertum und Lasterhaftigkeit damals einen Bund eingingen, der mit schärferen Augen bemerkt zu werden pflegt als der hässlichere von Laster und Frömmelei. Das Freidenkertum aber hängte an den Namen dessen, den noch heute wohl die Engländer als „Vater des Unglaubens in unserem Lande" bezeichnen, in einer Weise sich an, die ihm selber durchaus lästig werden musste. Und seine Feinde versäumten nicht, die Association derartig einzuschärfen, dass ein deutliches Kausalverhältnis daraus zu werden schien. „Dieser ist ein Wüstling." „Natürlich; denn er ist ein Hobbist" — als ein notabler Fall in diesem Bezuge wurde der Tod des berüchtigten Earl of Rochester ausgebeutet. Noch unangenehmer war ein Ereignis in Cambridge (1669), wo ein liederlicher Student (vermutlich dazu angestiftet) hobbesische Thesen verteidigen wollte, und nachher vor versammeltem Senate nicht allein Widerruf leistete, sondern auch bekannte, dass die Prinzipien des Hobbes an seinem üblen Lebenswandel schuld seien. Der würdige Philosoph geriet über diese Komödie in gerechte Entrüstung**).

---

*) Voyage en Angleterre. Cologne 1664, p. 96.

**) Somers Tracts VII, 370 ff. Nur im Vorübergehen will ich den sonderbaren Vorgang erwähnen, wie man ihn zuerst litterarhistorisch zu misshandeln versuchte. Anthony a Wood hatte in seinem grossen Sammelwerke „Geschichte und Antiquitäten der Universität Oxford" ihm einen eingehenden freundlichen Artikel gewid-

2. Auch sonst blieben ihm diese letzten Jahrzehnte von Aergernissen und Sorgen keineswegs frei. Es ist nicht ganz klar, weshalb er nicht Mitglied der privilegierten Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften geworden war, deren Prinzip als einer wissenschaftlichen Anstalt ausserhalb der Universitäten (denn diese hatten durch die Restauration volle kirchliche Couleur wieder erhalten) er durchaus zugethan war; aber der Einfluss des Wallis und seiner Freunde war wohl darin zu stark; unter diesen befand sich auch der treffliche Robert Boyle, mit dem Hobbes in eine Kontroverse bei Gelegenheit der Luftpumpenexperimente sich stürzte. Er nahm überhaupt an den vielen Experimenten Anstoss, und forderte, dass man in den Bahnen Galileis fortschreite, gleich ihm (Hobbes) selber, und die Theorie der Bewegung annehme, welche das Buch De Corpore entwickelt habe, oder eine bessere an die Stelle setze. Doch hatte er auch zahlreiche Freunde in der Gesellschaft, die nur (nach seiner Meinung) nicht thätig genug für ihn waren. Dagegen wurde die Polemik mit Wallis immer bitterer und mehr und mehr persönlich. Gegen die direkte Anklage, den „Leviathan“ zur Unterstützung Cromwells geschrieben zu haben, wehrte er sich schon 1662, in einer Dedikation seiner „Sieben philosophischen (d. h. physikalischen) Probleme“ an den König, mit Berufung auf die Amnestie und mit der charakteristischen Entschuldigung, dass er unter anderen Waffen auch eine mit doppelter Schneide aufgegriffen habe; und in demselben Jahre schrieb er gegen den Ankläger seine „Betrachtungen über Ruf, Loyalität, Sitten und Religion des Thomas Hobbes“, worin er gewichtig mit Wallis abrechnete, der seiner Zeit Depeschen Karls I. für die Parlamentarier dechiffriert

met. Da nun das Werk lateinisch bearbeitet wurde unter Redaktion eines Dr. Fell, nahm dieser Gelegenheit, aus jenem Artikel alles Lobende auszustreichen und einige Schmähungen einzuschwärzen; Hobbes erhob einen durchaus angemessenen Protest dagegen (1674).

und sich dessen sogar gerühmt hatte*). Aber die bischöfliche Partei hatte auch die Oberhand im Hause der Gemeinen. Nachdem im Jahre 1665 die Pest und im folgenden der grosse Brand London verwüstet hatten, erachtete sie die Zeit für gekommen, an „Atheismus und Unheiligkeit" durch Aechtung des kühnen Philosophen ein Exempel zu statuieren. Man beschloss eine Untersuchung von „Missbräuchen in der Presse", und insonderheit sollten ein Buch des katholischen Priesters White, der unter dem Namen Thomas Anglus philosophische Werke schrieb, und Mr. Hobbes' „Leviathan" strenger Prüfung unterliegen**). Hobbes glaubte, man wolle ihn verbrennen. Damals entwarf er eine gelehrte „historische Erzählung, betreffend Häresie und deren Bestrafung", (E. IV, 385—408), um nachzuweisen, dass zu der Zeit, da das angefochtene Buch geschrieben ward, keine Autorität existiert habe, die über jenes Verbrechen erkennen konnte, dass insonderheit, nach Auflösung des hohen Kommissionshofes der Elisabeth, kein anderer Gerichtshof befugt sei, eine Meinung als häretisch zu verurteilen; diese Abhandlung, die erst nach seinem Tode herauskam, war die Frucht erneuerter theologischer, aber auch juristischer Studien; aus den juristischen, worin der Greis noch mit Eifer einen Anfang machte, ging auch ein interessanter „Dialog über das englische gemeine Recht" (E. VI, 1 ff.) hervor, der leider Fragment geblieben ist. Jene Inquisition hatte, dank dem Einflusse des Lord Arlington und anderer zu seinen Gunsten, keine Folgen; aber der König wurde doch vermocht, auf den litterarischen Eifer des Alten einen Bann zu legen. Er konnte keine Druckerlaubnis mehr erhalten; der „Leviathan" wurde stark begehrt und stieg im antiquarischen Preise von 8 auf 30 Schilling***); eine lateinische Uebersetzung, die teilweise

*) Diese Schrift wurde posthum herausgegeben, s. oben.

**) Calendar of State Papers 1666, p. 209.

***) Memoirs of Sam. Pepys Septbr. 3. 1668, „weil die Bischöfe nicht wollen, dass es von neuem gedruckt werde".

eine Umarbeitung war, musste mit den sämtlichen lateinischen Werken in Amsterdam erscheinen (1668); zwei Jahre später erblickte daselbst der theologisch-politische Traktat des gebannten Israeliten das Licht der Welt, „enthaltend einige Dissertationen, durch welche gezeigt wird, dass die Freiheit des Philosophierens nicht nur ohne Schaden der Frömmigkeit und des gemeinen Friedens eingeräumt werden, sondern auch nur mit diesen beiden aufgehoben werden könne.“ Wir wissen nicht, ob Hobbes die Schrift Spinozas noch gesehen oder von ihr gehört hat; er würde gesagt haben, das sei, wenn nicht seine ausgesprochene Lehre, so doch seine unzweifelhafte eigene Meinung. — Das merkwürdigste Werk aber, das der Achtzigjährige noch verfasst hat, dessen Zulassung zum Druck der König aber in persönlicher Audienz dem Autor verweigerte, ist eine dialogische, mit Reflexionen reich durchsetzte, Geschichte der beiden revolutionären Dezennien (1640—1660), die Hobbes unter dem Titel „Behemoth oder das lange Parlament“ dem Lord Arlington dedizierte*). Der Titel macht das Werk als ein Gegenstück zum „Leviathan“ deutlich: der Staat das eine Ungetüm, die Revolution das andere. Das Büchlein enthält vielleicht die erste rationalistische Betrachtung der neueren Geschichte, in dem Sinne, wie sie später durch Voltaire populär wurde: auf bewusste Priesterlist wird die Macht der Kirche zurückgeführt; deren einflussreichstes Werkzeug sind die Universitäten; die Ursache der Niederlage des Königs sieht er, ausser in der Abhängigkeit desselben von der Kirche und besonders der intoleranten Politik Lauds, hauptsächlich in dem Mangel eines grossen stehenden Heeres, dessen Ausbildung und Besitz Cromwells Feldherrntalent die Herrschaft geben musste; und mit der Stimmung des Heeres rotiert die souveräne Ge-

*) Von mir ediert, s. oben.

walt. — Als das Werk noch kurz vor dem Tode des Autors in unechten und verstümmelten Drucken herauskam, machte es dennoch, wie nicht zu verwundern ist, das grösste Aufsehen. In Hobbes aber erwachte in seinen letzten Jahren wieder die Liebe zur Poesie; der Siebenundachtzigjährige gab noch die Uebersetzungen des ganzen Homer (in gereimten Jamben), mit einer Einleitung über die Tugenden des epischen Poems, heraus. „Warum ich sie machte?“ (sagt er in der Vorrede) — „weil ich nichts anderes zu thun hatte; warum sie publiziere? weil ich dachte, es möchte meine Gegner davon abziehen, ihre Narrheit an meinen ernsteren Sachen zu zeigen, um sie nun an meinen Versen auszulassen, in der Absicht, ihre Weisheit darzuthun.“

3. So erreichte er denn, immer noch fehdelustig, sein einundneunzigstes Jahr. Waren doch die alten Tage auch an Freuden ihm nicht arm. Im Hause des Patrons war er geehrt und beliebt; sein tägliches Leben war behaglich; wir haben ergötzliche Schilderungen, wie es zwischen Wanderungen, Ballspiel, nebst anderen Uebungen und Abhärtungen des Leibes, Visiten in den Gemächern der einzelnen Familienglieder, Studien in tiefer Stille und Einsamkeit, Spielen auf der Bassgeige, und sogar heimlichem Solosingen bei Nacht, regelmässig eingeteilt war. Im Jahre 1675 war er zum letztenmale in London; dort lebte er immer in angeregtem Verkehr und empfing häufig Besuche, besonders von Ausländern, die ihm seinen Ruhm verkündeten, so dass er wohl einmal sich schmeichelte, „mein Ruf ist über die Grenzen geflogen und kann nicht mehr zurückgerufen werden.“ Vorlaute Disputanten, die auch nicht selten zu ihm kamen, mochte er nicht leiden, und wurde als Greis heftig gegen Widerspruch, so dass die Feinde ihn als anmassend, moros und eigensinnig verschrieeen, wogegen er sich auf diejenigen beruft, die ihn vertraulich kannten (E. IV, 439).

Von dem freundlichen Eindrucke, den er auf Fremde machte, haben wir ein Zeugnis durch den Bericht des französischen Gesandten Cominges, bei dem Hobbes im Jahre 1663 mit Huyghens, Zuytlichem und Sorbière dinierte*); der nennt ihn einen *bonhomme* und freut sich über das lebhafte Interesse, das der Philosoph für seinen jungen König Ludwig XIV. kundgegeben habe; er habe wohl 1000 Fragen gestellt und sich als Bewunderer des Monarchen bekannt; der Gesandte hat daraufhin versucht, ihm eine Pension zu erwirken, und fand bei seinem Könige Anklang mit dieser Idee; da aber nichts weiter darüber verlautet, so dürfen wir hoffen, dass Hobbes die Annahme seiner nicht würdig gehalten hat. Ehren wurden ihm auch sonst nicht wenige zu teil. Auch die Herren, welche des Grafen Gäste auf dem Lande waren, pflegten bei dem alten Hofmeister, wenn er anwesend war, vorzusprechen. So ward er ausgezeichnet durch wiederholte Aufwartungen des Grossherzogs von Toscana, Cosmo's III., der im Jahre 1669 England bereiste und Porträt nebst sämtlichen Werken des Philosophen mit sich nahm, „um sie unter den köstlichsten Kleinodien der Mediceischen Bibliothek aufzubewahren". Und in der Reisebeschreibung, die der junge Fürst verfassen liess, erhebt er seinen Gastfreund Devonshire mit höchstem Lobe, als hervorragend durch Liberalität, Grossmut und Achtung vor gelehrten Männern. „Diese Tugenden beruhen," fährt er fort, „auf seiner universalen Kenntnis der Wissenschaften, welche er der ausgezeichneten Erziehung verdankt, die er von Mr. Hobbes empfing; denn dieser hat ihm Neigungen und Gewohnheiten eingeprägt, die von denen der anderen Adeligen weit verschieden sind, so dass er weder an ihren Mängeln noch an den Lastern Teil hat, die der Nation eigentümlich sind, indem beides an ihm durch Anmut und Milde der Sitten aufgehoben

*) J. J. Jusserand, A french ambassador at the court of Charles II., London 1892. Hierauf machte Hr. M. Kovalevsky mich aufmerksam.

ist.“ Im gleichen Sinne hatte auch Sorbière berichtet, der noch hervorhebt, wie sehr auch der Graf seinem alten Lehrer dankbar sei, ihn liebe und verehre. Seit Mitte der sechziger Jahre, nachdem die Gräfin-Mutter gestorben war, lebte die Familie abwechselnd auf den Stammschlössern in der Peak (Derbyshire), deren Naturschönheiten Hobbes in jüngeren Jahren durch ein episches Gedicht gefeiert hatte. Im Winter des Jahres 1679 zogen sie von Chatsworth nach Hardwicke; Hobbes, schon krank, wollte nicht zurückbleiben, wie ihm freistand; auch machte er die Reise ohne Beschwerde, aber bald musste er sich rüsten zum Sterben. Als der Arzt ihm erklärt hatte, dass er keine Heilung mehr finde, soll er gesagt haben: „Dann bin ich froh, ein Loch zu finden, um herauszukriechen aus der Welt.“ Kurz darauf wurde ihm durch Paralyse die rechte Seite gelähmt und die Sprache geraubt. Er starb am 4. Dezember 1679 und wurde beigesetzt in einer benachbarten Kapelle, neben der Grossmutter seines Patrones; dieser liess ihm einen Denkstein errichten von schwarzem Marmor, dessen Inschrift sein Verhältnis zur Familie Devonshire bezeichnet und dazu die Worte fügt: VIR PROBVS ET FAMA ERVDITIONIS DOMI FORIS Q. BENE COGNITVS (ein rechtschaffener Mann, und durch gelehrten Ruhm daheim und in der Fremde wohl bekannt).

Vierter Abschnitt.

Charakteristik.

---

1. Hobbes wird geschildert als ein ziemlich grosser schlanker Mann — über sechs Fuss hoch — von aufrechter Haltung bis ins Greisenalter; auch sein Auge und sein Verstand behielten ihre Schärfe. Sein Schädel hatte die Form eines Hammers; im Verhältnis zum Gesichte war die Stirn sehr gross; seine runden Augen, von starken Brauen beschattet, wurden, wenn er sprach, so lebhaft, „als ob eine lebendige Kohle darin funkelte". Er trug einen rötlich-blonden starken Schnurrbart, sonst nur ein Läppchen (tip) an der Unterlippe; zusammen mit der modischen Kavaliertracht giebt es seinen Porträts ein martialisches Aussehen, mehr seinem Intellekt als seinem übrigen Charakter und seiner leiblichen Konstitution entsprechend. Denn er war von feinem Körperbau und sehr zarter Haut, so dass er sich in Sommer- wie Winterzeit recht warm kleidete. Bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre war er kränklich und hatte eine gelbliche Gesichtsfarbe, später frische rote Wangen. Er war nie Stubengelehrter, sondern ritterlichen Uebungen geneigt, ein Mann von Welt, in der Jugend gesellige und sinnliche Freuden nicht fliehend. Wie die meisten namhaften Philosophen ist er dem Ehestande fern ge-

blieben und erachtete den Cölibat für die angemessenste Lebensart eines wissenschaftlichen Mannes. Dass er eine natürliche Tochter gehabt habe, wird von einem seiner geistlichen Verleumder behauptet; es darf daher mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, dass es erfunden, vielleicht aus Descartes' Leben übertragen worden ist. — Seine äusseren Verhältnisse waren bescheiden, aber er hatte doch einen kleinen Grundbesitz, der 16—18 Pfund jährlich einbrachte; Hobbes, der ein guter Haushalter und seinen Verwandten in Treue zugethan war, schenkte schon bei Lebzeiten das ‚gute Land‘ seinem älteren Bruder, dem Handschuhmacher, der gleich ihm ein hohes Alter erreichte, etwa 80jährig starb, ein braver Bürger, der noch kurz vor seinem Tode sich der griechischen Vokabeln entsann, die er mit seinem berühmten Bruder gelernt hatte. Sein Sohn aber machte ihm und dem Oheim Kummer, er war dem Trunke ergeben, und wirtschaftete übel; Hobbes vergalt ihm reichlich, was an ihm selber ein Oheim gethan hatte, indem er eine Hypothek von 200 Pfd., womit jener sein Gütchen belastet hatte, nebst den Zinsen einlöste. Er selber besass, als er nach Paris übersiedelte (1640), an barem Gelde nur 500 Pfd., dazu kamen bald darnach 200 Pfd. aus dem Vermächtnis seines adeligen Freundes Sidney Godolphin, der im Anfange des Bürgerkrieges erschlagen wurde. Hobbes sagt einmal, dass ihm der elfjährige Aufenthalt in Frankreich mehrere tausend Pfund Schaden gebracht habe (E. IV, 414), wodurch, das ist nicht ersichtlich. Er empfing 80 Pfd. jährliche Pension aus dem Testamente seines ersten Patrones und Freundes, dem der Thukydides gewidmet wurde. Dazu kam später die Pension des Königs, worüber Hobbes schon im Jahre 1663 schrieb*): „Es ist nichts um diese Zeit so beliebt bei Hofe als das Be-

*) Ungedruckter Brief an Aubrey in der Bodleian. Vergl. die (undatierte) Petition an den König E. VII, 471.

schneiden von Pensionen und die Verkürzung von Zahlungen . . . und ich fange an zu fürchten, dass meine Pension so gut als die anderer Leute ein Ende haben möchte.“ Es scheint aber doch, dass er sie bis an sein Lebensende bezogen hat. So lange er im Dienste der Familie Devonshire stand, bezog er 50 Pfd. jährlich an Gehalt; später empfing er öfter kleinere Summen, besonders nach damaliger Sitte für die Dedikationen seiner Schriften, so für De Corpore 40 Pfd.*) — In seinem Testamente verteilte er sein kleines Vermögen an Verwandte und Freunde in Legaten, und bedachte auch seinen Kammerdiener reichlich. Auch lebend war er freigebig und mitleidig, was seine Feinde mit seinen Grundsätzen nicht reimen konnten. Der Hauskaplan seines Patrons fragte ihn eines Tages, da er am „Strand“ in London einen Bettler beschenkte, „würdet Ihr das auch gethan haben, wenn es nicht Christi Geheiss wäre?“ „Ei jawohl,“ antwortete er. „Und warum?“ fragte jener. „Weil es mir Pein machte,“ sagte er, „den jämmerlichen Zustand des alten Mannes anzusehen; und mein Almosen, das ihn ein wenig erleichtert, befreit auch mich von dieser Pein.“ (Aubrey Life, p. 624.)

2. Hobbes bekennt oft, dass er um Geld und Gut sich nicht bekümmere und desto mehr um die Wissenschaft. Und er meint, dass in der Regel das eine Interesse im umgekehrten Verhältnisse zum anderen stehe; und die Habsucht stellt er auf gleiche Linie mit der vorherrschenden Leidenschaft des Raubtiers. „Niemand kann ein Bösewicht sein, der nicht habsüchtig ist, und noch nie hat ein Habsüchtiger eine edle That gethan.“

„Wenn ich höre, dass jemand, auf die Entdeckung einer neuen und geistreichen Erkenntnis oder Erfindung, ernsthaft, d. h. höhnisch frägt „wofür ist es gut?“ in-

*) Nach erhaltenen Books of Account unter den Hardwicke papers.

dem er meint, was für Geld wird es einbringen? (während er ebensowenig weiss, wozu das Mehr an Geld gut ist für einen, der genug hat) so muss ich erachten, dass ein solcher nicht hinlänglich entfernt ist von der Brutalität." (Ep. ded. E. VII. 467). Dagegen rühmt sich Hobbes oft, dass er immer nur *animi causa*, aus Liebe zur Sache, philosophiere (D. civ. praef. ad lect.); dass er fast nichts anderes in seinem Leben gethan habe und nicht viel anderes zu thun gehabt habe, als über das menschliche Denken und Wollen und über andere Fragen der Naturwissenschaft nachzudenken (E. V. 63); und ganz platonisch gedenkt er der unendlichen Lust, die der Verkehr der Seele mit dem herrlichen Kosmos in sich berge (De corp. praef. ad. lect.). Auch aus vertraulichen Aeusserungen, die wir schon angeführt haben, leuchtet hervor, wie echt diese Begeisterung des Mannes war. Er schätzte Weisheit viel höher als Gelehrsamkeit und hat wohl gesagt (V. a. L. I, LXII.): wenn er soviel gelesen hätte wie andere Leute, wäre er so unwissend geblieben wie sie.

3. Wenn wir das vorherrschende Gefallen (den Geschmack) oder, wie man sagt, die Leidenschaft eines Menschen kennen, so kennen wir seinen Charakter, wenigstens in einigem Masse. Hobbes war sicherlich ein Mann von ausgeprägter, scharf umrissener Art: emsig, bedächtig, überlegen; anspruchslos in Bezug aufs äussere Leben, unermüdlich auf die Ausbildung seines Denkens und Wissens gerichtet; pflichttreu, taktvoll, resigniert, zur Leitung und Unterweisung von Menschen innerlich berufen; nach Gerechtigkeit als einem Teile der Wahrheit trachtend; vornehm in der Gesinnung, schlicht im Betragen; Frieden und Ruhe liebend, und doch streitbar um seiner Gedanken, seiner Einsichten willen; von reizbarem Naturell, ungeduldig gegen die anmassliche Unwissenheit; zäh, hartnäckig, eigensinnig im einmal liebgewonnenen Meinen, auch im Irrtum; immer zum Ganzen, zur Konsequenz,

zum Ueberwältigenden strebend, aber wohl wissend, dass das Maass die Idee der Kunst ist, wie das Geheimnis der Natur. So steht er da, ein Gewaltiger des Geistes, mitten in einer kritischen, einer, wie Goethe gesagt hat, der prägnantesten Epochen der Geschichte, zu hart und schroff, um sie ganz zu begreifen, ein Prophet in anderem Sinne als er selber wusste, mit ganzer Seele in der wissenschaftlichen Bewegung des Zeitalters, dieser zuletzt allein vertrauend, und für sich selbst zufrieden, einige „Samenkörner auszustreuen, aus denen die reine und wahre Philosophie entspriessen könne.“

4. Für seine Persönlichkeit und für sein Denken ist es charakteristisch, dass er ein verhältnismässig unabhängiges Leben geführt hat. Ohne eigentlichen Beruf, ohne Familie, von unbedeutender Herkunft, aber in den vornehmsten Zirkeln wegen seines Wissens und seines Verstandes geehrt, vielfach auf Reisen, lange im Auslande, mit Männern aller Stellungen verkehrend, besonders aber — ausser mit Kavalieren — mit Aerzten, Juristen, Staatsmännern, Poeten — so stellt er einen Typus dar des modernen Litteraten im höheren Sinne, der durch seine Feder eine Macht entfaltet, wie bis ins 16. Jahrhundert nur theologische Autoren sie gehabt hatten, und im entgegengesetzten Sinne . . . Sehen wir noch wie seine Ehre sich spiegelt in dem Zeugnisse eines Zeitgenossen, der sein heftiger Gegner war: Lord Clarendon, in der schon angeführten Schrift*), einer sonst sehr bitteren Kritik des „Leviathan“, sagt von diesem Werke: „Die durchgängige Neuheit des Werkes (und das gegenwärtige Zeitalter ist, wenn je eines, nur allzu sehr dem Neuen geneigt) empfängt grosse Gewähr und Autorität durch den bekannten Namen des Autors, eines Mannes von ausgezeichneten Gaben, von grossem Ver-

*) A brief survey, p. 3.

stande, den er durch einige Lektüre, aber erheblich mehr durch eigenes Denken geübt hat; eines Mannes, der viele Jahre im Auslande und in Beobachtung der Welt zugebracht hat; der die gelehrten sowohl als die modernen Sprachen versteht; der lange den Ruf eines grossen Philosophen und Mathematikers gehabt und in seinem Alter Umgang mit sehr vielen würdigen und ausserordentlichen Männern gepflogen hat. . . . Doch ist es immer eine Klage unter seinen Freunden gewesen, dass er zu viel Zeit mit Denken hinbrachte, und zu wenig mit Verwertung dieser Gedanken in Gesellschaft anderer Leute von denselben oder eben so guten Fähigkeiten. Mr. Hobbes ist einer der ältesten Bekannten, die ich habe in der Welt, und für den ich immer eine grosse Achtung gehegt habe, als für einen Mann, der ausser seinen eminenten Vorzügen der Gelehrsamkeit und Wissenschaft, stets angesehen worden ist als ein rechtschaffener Mann, und sein Leben als frei von Anstoss . . ."

Zweiter Teil.

Lehre des Hobbes.

„Wissenschaften entfernen sich im Ganzen immer vom Leben und kehren nur durch einen Umweg wieder dahin zurück.“

„Denn sie sind eigentlich Compendien des Lebens; sie bringen die äusseren und inneren Erfahrungen ins Allgemeine, in einen Zusammenhang.“

„Die wahren Weisen fragen, wie sich die Sache verhalte in sich selbst und zu andern Dingen, unbekümmert um den Nutzen, d. h. um die Anwendung auf das Bekannte und zum Leben Notwendige, welche ganz andere Geister, scharfsinnige, lebenslustige, technisch geübte und gewandte schon finden werden.“

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Um die Philosophie des Hobbes richtig zu verstehen, müssen wir sie in ihren historischen Beziehungen und Kontrasten betrachten, daher zuerst einen Rückblick nehmen auf die Entwicklungen des Denkens, die vorausgingen und in ihren Ergebnissen als festgeronnene, wenn auch vielfach angefochtene, Gestalten alles Neuentstehende bedingten und bedrängten. —

1. Wenn man die drei Jahrhunderte, die bis zur Entdeckung der neuen Welt gehen, mit den drei Jahrhunderten, die darauf folgten, vergleicht, so bemerkt man in beiden Epochen eine entschiedene Vermehrung wissenschaftlicher Erkenntnis. Während aber die zweite zugleich unter diesem Einflusse eine deutliche Schwächung und Abnahme des religiösen Geistes wahrnehmen lässt, so ist von dieser Erscheinung in der früheren wenig zu spüren. Die kirchengerechte Sinnesart beherrscht und bindet noch den Fortschritt des Wissens und Denkens, das in der folgenden Epoche sich befreit und um seiner Freiheit willen teils mit heftigen Angriffen gegen jene überlieferte und beharrende Macht sich wendet, teils wider deren Anfechtungen, Anklagen und Hemmungen sich wehren und verteidigen muss; und in diesen Kon-

flikten bald siegreich, bald geschlagen, öfter aber zu friedlichem Ausgleiche gelangend, allmählich doch an Kraft, an Bereich der Herrschaft und an Sicherheit sichtbar zunimmt.

In jener früheren Epoche ist man noch nicht so kühn, durch eigene Forschung Neues finden zu wollen; man ist zufrieden, die Weisheit der alten Griechen kennen zu lernen und zu prüfen; um als Wahrheit aufzunehmen was immer sich mit den heiligen Lehren des Glaubens in Uebereinstimmung bringen liess. Die Philosophie des Aristoteles war auch von den gelehrten Arabern, gegen deren Unglauben die christliche Welt sich wehren sollte, anerkannt und gepflegt worden; wenn man solche Philosophie sich aneignete, so konnte man wider jene Heiden, die von der Offenbarung nichts wissen wollten, ihre eigenen Waffen, die Waffen der Vernunft anwenden, und dies wurde die höchste Aufgabe der christlichen Theologie. Ihre Verbindung mit der antiken Weltweisheit, die in ihre Dienste tritt, ergiebt erst ein vollständiges und harmonisches System von Gedanken, in dessen Mittelpunkte doch das gespannte Interesse des Bürgers der *Civitas Dei* bleibt, das auf das Heil seiner armen Seele gerichtet ist. Dass aber in diese Idee, indem sie allmählich doch weiter ging, die aristotelische Physik so trefflich sich einfügte, ist kein zufälliges Ereignis. Von ihren frühesten Anfängen her ist die Entwicklung der Kirche an die gelehrten Traditionen des Altertums gebunden. Gegen die philosophischen Sekten, so lange diese noch lebendig waren, wie gegen ihre eigenen Ketzer, ist sie genötigt, die Kampfmittel zu gebrauchen, mit denen sie angegriffen wird: die Mittel der Dialektik, mit denen sie daher ihre Dogmen konstruiert. Und den neuen Kulturboden des Reiches germanischer Nation betrat der Klerus als Vermittler jener höheren Bildung, deren Besitz eines der Geheimnisse seiner Macht darstellte. Er begnügte sich daher niemals mit einem blinden Glauben, sondern er

wollte wenigstens seine Aspiranten lehren, auch das Geglaubte zu verstehen. Die Mysterien der Trinität und der Inkarnation liessen sich wohl nur probabel machen, aber dass ein Gott existiere, der die Welt erschaffen habe und erhalte, das — meinte man — lasse sich mit logischen Gründen beweisen. Das Dasein Gottes und seine Eigenschaften — dies also die wichtigsten Gegenstände der Erkenntnis. Wenn aber doch den Sinnen und also dem Verstande des Menschen nur die „Welt" sich darbietet, so muss diese dazu dienen, jene Erkenntnis zu befördern; aus der Beschaffenheit der Welt lernt man auf Gott als ihr Gegenbild, und als ihren Urheber, schliessen. Und diese hohen Aufgaben des christlichen Denkens — so zeigten seine gefeierten Meister im 13. Jahrhundert — waren in vollkommener Weise lösbar mit den Begriffen und Lehren die „der Philosoph" hinterlassen hatte, den auch die Anhänger des Muhammed als ihren Meister anerkannten, der aber bald christlichen Denkern als so infallibel galt auf dem Gebiete des Wissens, wie der Papst auf dem des Glaubens.

2. Die Physik des Aristoteles entsprach dem Denken der christlichen Völker, kurz ehe sie die Blüte ihrer Kultur erreichten, nachdem sie das Denken der Griechen ausgedrückt hatte, als diese schon ihre Vollendung überschritten und sich leise abwärts neigten. In dem kurzen Lebenslaufe der arabischen Kultur bezeichnet sie die ganze Höhe, eine Ueberlieferung, worin jene sich bildete, und im wesentlichen verharrte, ohne sie abzustreifen und zu überwinden. Für Araber wie Christen war die grosse Errungenschaft des antiken Denkens, der Monotheismus schon Voraussetzung und Inhalt ihres Glaubens, der aber bei den Höhertrachtenden schon darum gern in die Weltweisheit sich versenkte, um von den sinnlichen Vorstellungen, die seiner jüdischen Gestalt anklebten, Reinheit zu gewinnen.

Ausserdem aber, dass sie eine so sehr als möglich

geistige Idee des „Schöpfers“ vertrat, prägte jene Physik ein Weltbild aus, das auf den Voraussetzungen, die den naturwüchsigen Volksbegriffen von Griechen wie Semiten und Christen gemeinsam waren, als ein Kunstwerk, von superber Macht über die Gemüter, sich erhob. Es widersprach nicht den natürlichen Anschauungen, den gewohnten Vorstellungen; die geglaubten und gelehrten Meinungen waren auf demselben Boden erwachsen. Es versammelte in sich alle nahe liegenden Ideen, erhob und verdeutlichte sie.

Die natürliche Anschauung findet sich befriedigt in dem geocentrischen Standpunkte für Darstellung der Welt; an gewohnte Vorstellungen schmiegt die animistische Betrachtung der Dinge gefällig sich an, den theologischen Meinungen wird ihre Würde gewahrt durch die anthropomorphische Erklärung der Vorgänge. Alle diese Beziehungen sind unter einander verwandt und gehen in einander über.

3. Die Behauptung, dass die Erde im Mittelpunkte der Welt ruhe und dass der ganze Himmel um sie im Kreise sich bewege, fand sich in der Schrift „de coelo“, die unter des Aristoteles Namen ging, gegen die Pythagoräer verteidigt. Das ausgeführte und komplizierte System des Ptolemäus, das von diesem Standpunkte aus die beobachteten Veränderungen der Sonne und der Planetenbahnen deutet, wurde in den höheren Schulen — da die Astronomie zum *quadrivium* gehörte — gelehrt. Ausgeprägt ist darin die naive Vorstellung eines wesentlichen Gegensatzes zwischen dem irdischen und dem himmlischen Bereiche. Im himmlischen herrscht die vollkommenere Ordnung, die Fixsterne kreisen im Aether, dem reinsten und leichtesten Elemente; die Kreisbewegung ist die natürlichste Ortsbewegung, weil sie in sich selber sich vollendet, so dass der Ort in Wahrheit nicht verändert wird, sie kömmt der Ruhe gleich. Auf Erden strebt in gerader, endloser Linie ein jeder Stoff nach

seinem Orte, d. i. zu seinem Elemente, seiner Qualität hin. Alle Veränderung geschieht, indem die als Form thätige Qualität den Stoff hinzukommend an sich zieht, also die entgegengesetzte weicht. Diese alle sind natürliche Bewegungen, aber die gewaltsame Bewegung kann jenen oder der Ruhe entgegen nur dauern, so lange als der Antrieb dauert, von selber nimmt sie ab und erlischt. — Diese Lehren, dem betrachtenden Gemüte so einleuchtend, stimmten teils mit ursprünglichen Stücken der christlichen Theologie zusammen, teils wurden sie mit Kunst in diese hineingefügt. Mit ursprünglichen Stücken: denn Gott hat die Welt erschaffen, er hat sie gut erschaffen, d. i. für gute Zwecke, nach den Ideen, die seinem Verstande innewohnen, wie die Kirchenväter von Plato gelernt hatten. Die auch von Aristoteles reproduzierte Darstellung der Zweckmässigkeit und Ordnung, die der himmlischen Welt auf eminente Weise innewohne, diente für das Dasein einer höchsten Vernunft als unwiderleglicher Beweis. Hineingefügt wurden jene Lehren, nicht ohne freie Gestaltung. Denn Aristoteles hatte, schon in Umbiegung seiner Konsequenz, doch nur der göttlichen Vernunft ein stoffloses Dasein zugewiesen; der heilige Thomas aber brauchte ein ganzes Zwischenreich separater Formen, d. i. himmlischer Geister und Engel.

4. Die animistische Ansicht beruht auf einer einfachen und im Gemüte des Volkes noch immer tief begründeten Reflexion. „Die meisten Dinge ruhen, wenn sie nicht von aussen bewegt werden; einige bewegen sich selbst, sie werden von innen bewegt. Was bewegt die Leiber von Menschen und Tieren? Empfindung, Begierde, Wille, in einem Worte: die Seele.“ Hiedurch ist die Folgerung gegeben: wo immer spontane Bewegung wahrgenommen wird, da ist ein Geist oder eine Seele verborgen, und dieser Annahme folgt jenes System, indem es auch die freien Bewegungen der Sterne ihren Seelen

zuschreibt. Während aber als Bewegung nur die Veränderung des Ortes gemeiniglich verstanden wird, so macht Aristoteles darauf aufmerksam, dass es ausserdem die Veränderung der Substanz (= des Seins selber): das Werden und Vergehen, Veränderung der Quantität: das Wachstum und die Abnahme, endlich Veränderung der Qualität, als des Gewichts, der Härte, der Farbe, gebe, und alle diese Arten bedeuten ihm zwar auch Ortsveränderungen des Stoffes, aber das Wesen der Bewegung stellen alle reiner dar, am reinsten das Werden, d. h. Wirklichwerden. Was wirklich wird, das war vorher möglich, und da alle Veränderung, folglich alle Bewegung zugleich ein Wirklichwerden von etwas ist, so ist Bewegung schlechthin — Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist Vollendung, was sich vollendet, erreicht seinen Zweck und kömmt darin zur Ruhe; der Zweck selber ist das, was zu sich hin bewegt, der vollkommene und allgemeine Zweck ist das Ewig-Ruhende, die reine Wirklichkeit. Diese ist etwas Geistiges. Denn alle Wirklichkeit ist etwas Geistiges. Was ist ein Geist? Das Luftartige, das, was nicht greifbar ist, was keinen Widerstand leistet — so antwortet der Volksglaube. Von dieser Art ist aber — sagt der Philosoph — alle Form, alle Thätigkeit, alle Veränderung, mithin das Wirklichwerden in erster Linie. Dieses ist nichts anderes als Gewinnung einer Form, Uebergang des Stoffes in eine Gestalt. Die Gestalt ist der Zweck. Am deutlichsten ist dies bei den organischen Körpern, die in ihre Gestalt hineinwachsen; und in den organischen Körpern ist eine Seele vorhanden, durch die sie leben; Seele ist also das Wesen des Lebens; die vegetative Seele, an der auch die Pflanzen teilhaben, Wesen und Ursache der Ernährung und Fortpflanzung; die sensitive Seele, die Menschen und Tieren eigen ist, der Wahrnehmung; und die vernünftige Seele, die den Menschen allein auszeichnet, des Denkens. — Das Wesen der

Dinge ist hiermit erkannt. Es ist das, was sie werden lässt, was sie bewegt, und dies ist ihr Zweck oder ihre Form oder ihre Seele — alles dies ist einerlei, denn jedes ist eine Vollendung und Abrundung und Erfüllung einer Bestimmung, ist Ruhe.

In den organischen Wesen wird es am leichtesten verstanden; und alle anderen werden als quasi-organische verstanden. Jene sind wesentlich Einheit und haben ihre eigene substanzielle Form: die Seele ist substanzielle Form des Leibes; diese haben ihre Einheit durch die substanziellen Formen der Elemente, die in ihnen enthalten sind und das Geistige in ihnen sind.

5. Dies aber geht unmittelbar in die anthropomorphische Erklärung über, die nur eine speziellere Gestalt der animistischen Ansicht ist. Sie ist Erklärung aus bewussten Gedanken oder aus Eigenschaften und Kräften, die uns durch Differenz und Gegensatz unserer Empfindungen bekannt sind. Die Unterschiede empfundener Eigenschaften entsprechen den Unterschieden von Vorgängen, jedes Ding wirkt seiner Beschaffenheit gemäss, die Beschaffenheit ist in dem Dinge, sie ist Ursache. Das Bedürfnis der Erklärung wird zuerst hinlänglich gesättigt, wenn hinter dem Geschehen ein denkender Wille oder eine sich äussernde Kraft nachgewiesen ist. Die theologische Bedeutung des ersten Gedankens liegt auf der Hand. Von dem jüdischen Schöpfungsmythus aus bezeichnet die aristotelische Kosmologie einen geläuterten Anthropomorphismus, aber dieselbe Anschauung liegt zu Grunde: von der Herrlichkeit des Himmels und der Mangelhaftigkeit der Erde, die jener Mythus von Adams Falle herleitet. Für Aristoteles ist das Gute das eigentlich Wirkliche, das, wonach alles strebt und woran alles Anteil hat, es ist der Zweck selber oder die Vollendung und Form. Daher ist alles, was an den Dingen Form ist, dem Guten verwandt. Und eben dies ist, was der

menschlichen Seele, die selber Form ist, sich mitteilt. Das reale Dasein der Eigenschaften ergiebt sich besonders daraus, dass sie durch die Sinne oder durch die Vernunft erkannt werden. Denn wie kämen sie in die Sinne, wenn sie nicht von den Dingen ausgingen? Dass sie aber ganz in den Dingen bleiben und doch von ihnen entsandt werden, das eben ist nur durch ihre immaterielle, formale oder geistige Beschaffenheit möglich. Hierin beruht die Lehre von den wahrnehmbaren *Species*, d. i. Bildern oder Scheinen. Sie entfernt sich nicht weit von dem naiven Realismus, der das Ding mit seinen Eigenschaften in den wahrnehmenden Seelen sich gleichsam abspiegeln lässt. — Die Realität der Qualitäten war aber aus einem besonderen Grunde „den Scholastikern teuer", wie Descartes einmal schreibt: sie war Voraussetzung eines Mysteriums der Offenbarung. In der Eucharistie verwandelt sich die Substanz des Brots und Weines in Leib und Blut des Herrn; aber — das war natürliche Gewissheit und ausdrückliche Kirchenlehre — die sinnlichen Qualitäten bleiben: man schmeckt den Wein und sieht seine Farbe. Sie bleiben — also sind sie wirklich. Aller Wunder- und Zauberglaube knüpft an die naiven Denkgewohnheiten an; für diese ist das Wunder „möglich", nämlich durch übernatürliche Wirkungen auf die Natur, wie der Zauber durch Herrschaft über geheimnisvolle Kräfte der Natur — diese Erklärung des Zaubers bezeichnet schon einen grossen Fortschritt gegenüber der dämonologischen, die der gröbere Ausdruck desselben Gedankens ist. Man begreift die Natur als von Zwecken, und d. h. von Willensmächten, von Geistern beherrscht — im ordentlichen Verlaufe; vom allmächtigen Geiste — in Offenbarungen und Mirakeln.

6. Mit der Weltanschauung ist die Lebensansicht — mit der theoretischen die praktische Philosophie — durch die Begriffe des Zweckes und des Guten innig verbun-

den. Wenn sie dort herrschen, wie viel mehr ist hier ihr Walten notwendig und natürlich, da der praktische Mensch in Wahrheit durch Zwecke, d. i. durch seine Vorstellungen von dem was gut ist, sich lenken lässt.

Der Mensch — so wird daher gelehrt — vermag das Gute zu erkennen, insofern als seine Natur an der göttlichen Vernunft Anteil hat; die allgemeinen Obersätze hinsichtlich des Guten sind der Inbegriff der *lex naturae,* des objektiven Naturrechts. Ihre Erkenntnis ist eine unmittelbare durch die praktische Vernunft, wie die der undemonstrierbaren theoretischen Wahrheiten unmittelbar durch die spekulative Vernunft erfasst wird. Die Erkenntnis aber, oder das erkannte Gute, bewegt den Willen; in der Art einer Finalursache; so zwar, dass der Wille sich frei entscheidet, ob er nach der Erkenntnis handeln will oder nicht; die Kraft, nach ihr zu handeln, allen Impulsen konkupiscibler und irascibler Passionen gegenüber, hat er beständig; und es schliesst sich an die unmittelbare Erkenntnis eine natürliche Neigung zum Guten; das höchste Gut für die Menschen ist aber das Gute nach der Vernunft, als welche ihm eigentümlich ist; seine Neigung zu diesem entspricht der Bewegungstendenz alles Stofflichen nach der ihm eigentümlichen Form; es gehört aber dazu, ausser dem Streben nach Erkenntnis Gottes u. s. w., auch die Liebe zum gesellschaftlichen Leben; die rationale Natur des Menschen ist zugleich seine soziale Natur. Aus ihr entspringt die weltliche oder politische Gemeinschaft. In ihr ist der Fürst mit dem Volke durch Vertrag verbunden; beide sind dem natürlichen Rechte unterworfen, das zugleich göttliches Recht ist. Daher ist die politische Gemeinschaft selber der Kirche, die Gott gestiftet hat, untergeordnet, sie verhält sich zu ihr wie der Leib zur Seele.

Auch in diesem Stücke befindet sich die Theorie in Uebereinstimmung mit der naturwüchsigen, der herkömmlichen und, wie am leichtesten ersichtlich, der gläubigen

Denkungsart. Natürlich ist die Ueberzeugung, dass den Menschen ein freier Wille eigentümlich sei; man ist gewohnt, die Güte und die Schlechtigkeit als wirkliche Eigenschaften der Dinge, und zumal der Menschen, ihrer Handlungen, ihres Willens, ihrer Gedanken vorzustellen. Durch sein Gewissen hat der Mensch eine Erkenntnis dieses wesentlichen Unterschiedes; dem Gewissen aber hilft die Religion und zumal die Kirche, die sich zur Mitwisserin und Richterin auch über die Gedanken macht.

Zusammenleben und Eintracht scheint denen, die einander Verwandte, Nachbarn oder Freunde sind, natürlich; Verträge sind notwendig, wo die ursprünglich gemeinsamen Rechte geschieden werden; wenn aber wichtige Vorrechte eingeräumt werden, muss der Eid, und also die Hülfe Gottes, Verträgen zur Stärkung dienen; und so ist das Verhältnis zwischen dem Volke, das von Haus aus sein eigener Herr ist, und dem Fürsten, den es sich erwählt und zum Richter setzt. Für natürliches Recht und Billigkeit hat aber der freie Mann ein eingeborenes Gefühl; Gewohnheiten sind ihm bequem und von selbst verständlich, haben die Würde des Alters für sich; heiligem Rechte beugt sich der Fromme in Ehrfurcht. So tritt die Theorie des göttlichen Rechtes der Fürsten, ob nun von der Kirche, oder unmittelbar von Gott hergeleitet, neben jene ursprüngliche des Vertrages.

7. Wenn auch diese ganze Philosophie niemals unangefochten bestanden hat, wenn auch Neuerungen von mehreren Seiten in sie eindrangen, so hatte sie doch ihre glänzende Blüte in jenem Zeitraume (1200—1500) und ihre Grundbegriffe beharrten fest auch in den Gedanken derer, die ihr eine andere Wendung zu geben versuchten, was im theologischen Interesse hauptsächlich zu Gunsten der Freiheit und Allmacht Gottes, der Freiheit und Willkür des Menschen geschah, die beide dem grossen erkennbaren Zusammenhange der vernünftigen Zweckmässigkeit

entzogen werden sollten. In strengerer oder abgeschwächter Gestalt aber war diese Philosophie von der centralen Hochschule zu Paris aus, die Philosophie der Universitäten, und dies blieb sie vorherrschend bis ins vorige Jahrhundert hinein, auf denen, die der katholischen Kirche unterworfen sind, bis heute.

Neben und über ihr hat aber, im Laufe der folgenden Epoche, zu deren Betrachtung wir nunmehr uns wenden, eine neue Philosophie, die oft auch die reformierte gehiessen wurde, sich erhoben: innerlich zu jener im tiefsten Gegensatze, äusserlich oft sich anlehnend oder nach Ausgleichung strebend, oft aber auch, und besonders in ihren Anfängen, mit entschiedener Gewalt und Heftigkeit gegen sie auftretend. Um die Mitte dieser Epoche (ca. 1650) stehen das alte und das neue System gleichsam bis an die Zähne gewappnet einander gegenüber; nachdem durch die jesuitische Restauration die Kirche neue Stärke und Kühnheit gewonnen hat, die auch ihrer Wissenschaft zu gute kam. Gegen Ende der Epoche ist das alte System in Verfall oder in Erstarrung geraten. Die Kämpfe bewegen sich auf einem anderen Boden; die alten Probleme und Gegensätze sind fast vergessen. Die siegreichen neuen Wissenschaften werden der Philosophie nicht mehr zugerechnet, sie werden nicht mehr mit Gründen der Theologie oder der Autorität bestritten, sondern nur ihre Konsequenzen werden von den Verteidigern des Glaubens geleugnet.

In Wahrheit aber liegt die Bedeutung der philosophischen Kämpfe in dem Untergange der christlichen Welt- und Lebensansicht und dem Aufgange einer neuen, die auf wissenschaftlicher Erkenntnis, anstatt auf überliefertem Glauben beruhen will, die aber eben dadurch auch allen natürlichen und gewohnten Meinungen sich entgegenstellt.

8. Der allgemeine Charakter der sozialen Veränderung, die diesen Kämpfen zu Grunde liegt, möchte durch fol-

gende Merkmale begriffen werden. 1. Die Richtung des Thuns und Wollens geht von innen nach aussen. In den Städten schon, deren Blüte der früheren Epoche angehört, auf eine höhere Warte gelangt, dringt es aus den engen Mauern ins Weite; vor den freien Städten thun die Hauptstädte sich hervor, die Kräfte ganzer Länder werden in den Händen von Kaufleuten und Staatsmännern zusammengefasst; der Handelsverkehr, bisher auf Binnenmeeren und wenigen Landstrassen, von Süden nach Norden gerichtet, so die Herkunft der jüngeren Kultur von Orient und Hellenismus symbolisierend, wendet sich, herangewachsen, über den Ocean, erobert fremde Weltteile, begründet Kolonien; die jungen Nationen sind zur Reife gelangt, werden einig im Streben nach Macht und Reichtum, das von oben nach unten die Schichten eines Volkes durchdringt, und soweit es greift, die historisch gewordenen Unterschiede der Stände, wie der Landschaften und Orte auswischt und nivelliert. 2. In nächster Beziehung dazu steht ein Uebergang aus relativer Ruhe zu vermehrter und freierer Bewegung. Die sesshaften Bürger gehen auf Reisen, lernen fremde Länder und deren Sitten kennen, die eigenen prüfen, Austausch bedingt Ausgleich, ein weiterer Horizont thut sich auf. Arbeitskräfte in Bewegung setzen, Waaren fabrizieren, neue Methoden und mechanische Hilfsmittel erfinden, um Arbeit zu beschleunigen und zu ersetzen, wird bald offenbar als der sicherste Weg zur Akkumulation von Geld und Geldeswert. Das Kapital macht den Welthandel und Weltverkehr zum Gesetz, sein erstes Interesse ist die geschwindeste Bewegung von Gütern und Menschen. 3. So schreitet der gesamte Volksgeist und sein bestes Denken von der Praxis und Kunst zur Theorie und Wissenschaft hinüber. Denn sie verhalten sich zu einander wie Ruhe und Bewegung. Die Theorie ist motorische Kraft, zerstörend und bauend; allmählich aus der Praxis entwickelt und in Beziehung zu ihr

bleibend, macht sie sich absolut und gelangt zur herrschenden Stellung. Die Praxis und Kunst ist an Ueberlieferung wesentlich gebunden, das Denken hält sich hier an Autorität und bleibt dogmatisch, in Uebereinstimmung mit dem ungelehrten Volke, dem die Gewohnheit natürlich, das Herkommen ehrwürdig, die Lehre heilig ist. Die Theorie und Wissenschaft sucht Neues, denkt frei und kritisch, sondert sich ab von der gemeinen Denkungsart, macht alles gleich und zu ihrem Objekt, kämpft gegen das Beharren in den hergebrachten Bahnen, die wie im Kreise sich bewegen, und schreitet kühn in gerader Linie voran.

9. Der Uebergang von einer abgerundeten Beschränktheit zur Anknüpfung entfernter Verbindungen, und so gleichsam von der geschlossenen Kreislinie zur unendlichen Geraden, von der organischen zur mechanischen Bewegung, charakterisiert die gesamte wirtschaftliche Entwickelung dieser neueren Zeit. Sie bildet erweiterte Handelsgebiete, unterwirft so sehr als möglich dessen Einwohner den gleichen Gesetzen, gleichen Maassen, Gewichten, Münzen; macht den Staat, als die absolute Regierung zum alleinigen Richter und Herren, der die Verwaltung seiner Gesetze wie mit mechanischem Zwange allseitig durchführt. Auch der Staat wirkt, sofern er seinem eigenen Antriebe und seinem Begriffe folgt, den Volksgewohnheiten und allen überlieferten Autoritäten, daher auch der Kirche, entgegen. Er befördert die Geldwirtschaft, deren seine Finanzen bedürfen, die seine Macht vermehrt, begünstigt mithin Handel und Fabrikation und die Wissenschaften, welche die Schätze der Erde eröffnen und die Produktivkräfte der Arbeit entbinden. Auf Verbesserung der Technik in Waffen und Geräten, im Brücken-, Festungs- und Strassenbau ist er als Herr des Kriegswesens unmittelbar bedacht; durch seine Gerichtshoheit ist er darauf hingewiesen, das Recht gleichförmig,

klar und durchsichtig, die Entscheidungen rasch und sicher, Recht und Rechtsprechung den thatsächlichen Verhältnissen angemessen, d. h. rationell zu gestalten; Leben, Eigentum, Ehre eines jeden gegen jeden zu beschützen.

Es besteht eine vollkommene Analogie zwischen jenen allgemein-sozialen und diesen politischen Wirkungen. In beiden erheben sich die vorurteilsfreien, ja skrupellosen, nach Macht strebenden, ihren Zwecken die zu Gebote stehenden Mittel anpassenden, willkürlichen Individuen. Und wie sie sind, so wirken sie: Individuen, Gruppen, Staaten sondern sich schärfer gegen einander ab, treten in Wetteifer und Kampf, lernen ihren Vorteil rücksichtloser berechnen. Und neben oder zwischen diese Gestalten tritt nun der aufgeklärte und aufklärende Denker; auch seine Thätigkeit ist scharfes klares Unterscheiden und Kombinieren, wie am reinsten das Rechnen ist und schlechthin die Mathematik; auch er wendet sich von innen nach aussen: von der Betrachtung seiner selbst, seines Seelenheils und seines Glaubens, zur Welt, nicht mehr als einem blossen Hülfsmittel, sondern als dem eigentlich realen Objekte der Erkenntnis. In der Welt aber sieht er nicht mehr einen Zustand der Ruhe als den natürlichen weil göttlichen, seligen, sondern findet in ihr nichts als Bewegung, und zerlegt die Kurve in verschieden gerichtete geradlinige Bewegungen, wie er alles Gegebene in einfache komponierende Elemente zu zerlegen und dadurch das Dunkle klar zu machen, das Verworrene aufzulösen, beflissen ist. Er frägt nicht mehr nach dem Zwecke, sondern nach der wirkenden Ursache aller Veränderungen des Ortes; er hebt die in Sprache und Glauben ausgeprägten Unterschiede auf und will so sehr als möglich aus gleichen Faktoren alle Phänomene zusammensetzend nachbilden. So konstruiert er die Rechte der von Natur gleichen Individuen gegen einander, als ihre durch gemeinsamen Willen befestigten Machtsphären; so kon-

struiert er den Staat, als die Personifikation dieses gemeinsamen und selber individuellen Willens.

10. Was wir hier im Begriffe zeichnen, findet sich niemals ganz und rein verwirklicht; aber wir werden auch hier durch ideelle Schemate die Wirklichkeit zuerst und am deutlichsten verstehen. Sodann gilt es die Uebergänge, alsbald aber die Hemmungen und Schwierigkeiten zu erforschen.

Die Uebergänge sind so leicht und mannigfach, als Anwendung und Ausbildung der Vernunft natürlich und notwendig ist; erst ihr freier Gebrauch und ihre Steigerung zu ausschliesslicher Macht ruft die entschiedenen Gegensätze hervor.

So ist das Studium des Rechnens und der Geometrie, der Astronomie und Mechanik, so auch der Jurisprudenz und Staatslehre überall durch das praktische Leben und seine Künste begünstigt, ja gefordert, denen auch die theologischen Interessen nach vielen Seiten hin verwandt sind und begegnen. Während aber der schärferen Verfolgung weltlicher Zwecke sich die Entfaltung der reinen Theorie als ein Komplement zur Seite stellt, so hat doch diese ihr Wesen gerade in der Entfremdung von allen Zwecken, in der Gewinnung des objektiven Anblicks. Die Astrologie erforscht die Konstellationen in Bezug auf Schicksale von Menschen, Tieren und Pflanzen; die Astronomie erforscht sie ausschliesslich in Bezug auf sich selber. Aehnlich verhält sich zur Alchymie Chemie, ähnlich zur teleologischen die mechanische Physik; in den Wissenschaften des Lebens ist dieser Unterschied erst neuerdings, in denen des sozialen Lebens noch nicht in zulänglicher Weise zur Geltung gekommen. Wo er aber herrscht, da wirkt das, was aufs Sinnliche bezogen und dem Geistlichen abgewandt ist, zu einer um so schärferen Trennung der Vernunft von den Sinnen, ja zu deren entschiedener Opposition gegen diese. Die Widerstände, Hemmungen und Kreuzungen eben jenes freiesten Denkens

entspringen teils aus seiner Herkunft, teils aus dem Medium, in dem es sich bewegt. Es wird zurückgehalten und wird bestritten, findet Widerspruch und widerspricht sich selber; Irrtümer sind unvermeidlich; und die Furcht vor den inneren Konsequenzen oder den äusseren Folgen, besonders vor Missbilligung und Gewaltthat der sozialen Mächte, die jede neue Lehre so lange zu unterdrücken suchen, als die alte scheinbar oder wirklich zu ihrer Unterstützung dient, halten davon ab, das letzte Wort des Gedankens auszusprechen, oder verhüllen es in gewundener Rede.

11. Dennoch treten die grossen Ergebnisse siegreich hervor, die hier nach den drei Kategorien, in denen die Ausprägung der traditionellen Philosophie gezeichnet wurde, ihre kurze Charakteristik finden mögen. Der geocentrische Standpunkt der Himmelskunde wird durch die Hypothese des Coppernicus zerstört. „Unter allen Entdeckungen und Ueberzeugungen möchte nichts eine grössere Wirkung auf den menschlichen Geist hervorgebracht haben als die Lehre des Coppernicus. Kaum war die Erde als rund anerkannt und in sich selbst abgeschlossen, so sollte sie auf das ungeheure Vorrecht Verzicht thun, der Mittelpunkt des Weltalls zu sein. Vielleicht ist noch nie eine grössere Forderung an die Menschheit geschehen; denn was ging nicht alles durch diese Anerkennung in Dunst und Rauch auf: ein zweites Paradies, eine Welt der Unschuld, Dichtkunst und Frömmigkeit, das Zeugnis der Sinne, die Ueberzeugung eines poetisch-religiösen Glaubens! Kein Wunder, dass man dies alles nicht wollte fahren lassen, dass man sich auf alle Weise einer solchen Lehre entgegensetzte, die denjenigen, der sie annahm, zu einer bisher unbekannten, ja ungeahnten Denkfreiheit und Grossheit der Gesinnungen berechtigte und aufforderte*)." Andere Aussprüche mögen die Auffassung des

*) Goethe, Mater. z. Gesch. d. Farbenlehre. 3te Abt. Zwischenbetrachtung.

Dichters bestätigen. „Ein einzelner Mensch wagt es, dieses kühne System vorzulegen, um eine gewisse Wahrscheinlichkeit des Geistes, die von einer kleinen Zahl von Philosophen erkannt wird, einzusetzen für die Gewissheit der Sinne, wovon die grosse Menge sich fortreissen lässt. Und das ist nicht alles: es galt ein aufgenommenes System das in den drei Weltteilen gebilligt ward, zu zerstören, den Thron des Ptolemäus umzustürzen, der die Huldigungen von 14 Jahrhunderten empfangen hatte*)." — „Der religiöse Ideenkreis, der sich auf die alte Weltanschauung gründet, verlor durch das coppernicanische System seine festeste Stütze. So brachte die Annahme der Bewegung der Erde eine ungeheure Revolution in allen menschlichen Vorstellungsweisen hervor; fast alle kosmischen Ansichten, welche man bisher gehegt, mussten aufgegeben werden**)."

12. So hatte schon Galilei, der sie gegen die plausibelsten Einwände am erfolgreichsten verteidigte, die wirkliche Bewegung der Erde für etwas Transscendentes erklärt, was man nur anerkennen könne, wenn man durch Vernunftgründe seinen Sinnen Gewalt anthue. In diesem Sinne ist die eigene Neuerung des Galilei transscendental, wodurch die Vernunft nicht sowohl die Sinne als die Phantasie und den gewohnten Verstand sich unterwirft. Galileis Werk hat jene animistische Ansicht der Dinge, die in der aristotelischen Physik ausgeprägt war, vernichtet. Von epochemachender Bedeutung ist, wie bekannt, das Gesetz der Beharrung, weil die Dynamik als Wissenschaft dadurch begründet wird. Hiedurch ist der wesentliche Unterschied von Ruhe und Bewegung aufgehoben, wie die Lehre des Coppernicus den Unterschied der himmlischen und der sublunarischen Welt aufhebt; Bewegung erscheint nun als ebenso natürlich wie

*) Bailly, Hist. de l'astronomie moderne, p. 336.

**) Apelt, Reformation der Sternkunde, S. 160.

Ruhe, keines unbewegten Bewegers bedürfend; nicht die Kreisbewegung, sondern als einfachste die Bewegung in gerader Linie, aber mit einer bestimmten Geschwindigkeit begabt; nicht als Bewegung nach einem bestimmten Ziele strebend, sondern in ihrer allgemeinen, zufällig empirischen Wirklichkeit, ziellos in die Unendlichkeit; das Neue was eine fortwirkende oder hinzukommende Kraft hinzufügt, ist Beschleunigung, was sie wegnimmt, ist Verlangsamung; zusammenwirkende Kräfte ergeben die Diagonale als Richtung. So lehrt Galilei, mit der Bewegung als einer Grösse zu rechnen, er konstruiert ihre Einheit als durch das Moment oder den Impetus im kleinsten Zeitteile bestimmt, er bereitet so dem Differenzialkalkul und seiner Anwendung auf mechanische Probleme die Bahnen, und eröffnet in der That, wie sein Zeitgenosse Hobbes so nachdrücklich verkündet, der allgemeinen Physik die Thore, wie die Nachfolger im folgenden und im gegenwärtigen Jahrhundert einmütig anerkennen. In der neuen Physik ist aber von Formen und Zwecken und Qualitäten und verborgenen Kräften nicht mehr, oder doch in immer abnehmender Weise, die Rede; vielmehr werden heute alle Kräfte der Natur als Erscheinungsformen der Energie begriffen, die als mechanische Bewegung von bestimmter Intensität ihren einfachsten Ausdruck hat, auf den alle übrigen Formen zurückzuführen das anerkannte Problem bildet. Wenn hierin die Teleologie in einem Sinne erneuert wird, in dem auch Galilei ihre Idee festgehalten hat, so ist dagegen von ihm ihre animistische Form, die aus der gewöhnlichen Erfahrung unmittelbar erwachsen ist, zuerst durch die Begriffe zerstört worden, die um den Zusammenhang gegebener Erfahrung, um die Verhältnisse ihrer Elemente zu einander darzustellen, sie an einem ideellen Unerfahrbaren messen.

So stellt Galilei der Erfahrung, dass alle Bewegungen, die man damals gewaltsame nannte, allmählich abnehmen

und aufhören (die in der That begriffen, d. h. teleologisch begriffen war, wenn man dachte, dass die Ruhe dem Körper natürlich sei), den ideellen Fall einer mit gleicher Geschwindigkeit ins Unendliche fortgehenden Bewegung entgegen, und zeigte, dass die wirklichen Bewegungen, „natürliche“ wie der freie Fall, „gewaltsame“ wie der Wurf, dort die Beschleunigung, hier die Linie, aus dieser Voraussetzung sich ableiten lassen; seitdem ist jener Begriff immer als Gesetz der Bewegung ausgesprochen worden; es ist das charakteristische mechanische Gesetz, indem es die alten Begriffe aus der Theorie der Bewegung austreibt.

13. Viel tiefer noch als in der Physik, ist die animistische Erklärung angesessen in der Biologie. Die organische Zweckmässigkeit ist ein unleugbares Faktum. Die Erklärung der Bewegungen durch die Seele ist bis zu einem gewissen Grade so unausrottbar, wie die sinnliche Wahrnehmung des Sonnenaufgangs unveränderlich. Aber ein entscheidender Fortschritt geschah auch auf diesem Gebiete, die „glänzendste und wichtigste Entdeckung, die jemals in der Anatomie und Physiologie gemacht worden*)“, durch den Zeitgenossen Galileis, William Harvey, von dem gleichfalls schon sein Landsmann und Freund, Thomas Hobbes, rühmte, dass er „die Wissenschaft vom menschlichen Körper mit wunderbarem Scharfsinn enthüllt und demonstriert habe“. Die Lehre vom doppelten Kreislauf des Blutes machte aus dem Herzen, das bis dahin als der „wärmste Körperteil“ auch in der Wissenschaft jenen Kultus gefunden hatte, den ihm die Volkssprache und die Dichter und Redner aller Zeiten widmen, ein mechanisches Pumpwerk, und erregte schon bei dem Zeitgenossen Réné Descartes den Gedanken, den ganzen menschlich-tierischen Organismus als eine Maschine darzustellen, und während Harvey

*) Sprengel, Historie der Arzneikunde, IV. 27.

noch das Blut für den Sitz einer Seele hält, die nicht nur vegetativ, sondern auch sensitiv und motorisch sei, so stellt Descartes den entschiedenen Satz auf: „Es ist irrig zu glauben, dass die Seele dem Körper Bewegung und Wärme verleihe.“ An beide schloss bald eine Schule von Aerzten sich an, die den Versuch, alle Funktionen des Körpers aus Gesetzen der Statik und Hydraulik abzuleiten, auch ihrem pathologischen System zu Grunde legte; und die gebildete Welt wurde durch den Titel eines Buches, das den Menschen eine Maschine nannte, in Aufregung und Schrecken versetzt. Der Gegensatz der Zeitalter kann nicht leicht so scharf sich darstellen, als wenn man mit den künstlichen Organismen, die als Werke des Vaucanson und der beiden Droz im 18. Jahrhundert bewundert wurden, die Sage vergleicht, die an den Namen Alberts des Grossen († 1280) sich knüpft. Er soll mit Hilfe kabbalistischen Zaubers eine menschliche Bildsäule in Erz konstruiert haben, die mit der Fähigkeit zu reden begabt war und ihm die tiefsten Geheimnisse der Natur enthüllte; da soll eines Tages Thomas von Aquino, der einen Gesandten des Teufels darin vermutete, sie im Gemache seines Lehrers zertrümmert haben, worauf der Meister gelassen sprach: „Bruder Thomas ist ein sonderbarer Mensch, er zerstört in einer Minute, was mich eine Arbeit von 30 Jahren gekostet hat*).“ Wie die ausgeklügelten, unnützen Uhrwerke, die den Organismus nachahmten, zu dem heimlichen Zaubergebilde, das die Fabel einen Organismus sein lässt, so verhält sich das aufgeklärte Jahrhundert zu jener ahnungvoll abergläubigen Zeit. Und beiden steht die gegenwärtige Epoche mit ihrem eisernen hundertarmigen Arbeiter, als dem wirklichen Kunstmenschen, der weder auf Sein noch auf Schein eines natürlichen Anspruch macht, prosaisch gegenüber, die wahre Frucht des mechanischen Gedankens.

---

*) Pouchet, Historie des sciences naturelles au moyen âge, Paris 1853, p. 263.

14. Während nun die bisher genannten Denker ihre Weltbedeutung in den allmählich mehr sich absondernden Wissenschaften: der Astronomie, der Physik und der Physiologie erlangten, so sind andere auf die Zerstörung der anthropomorphischen Erklärungen in den Gebieten gerichtet, wo die Objekte der Erkenntnis den erkennenden Subjekten noch viel näher stehen, wo der Mensch sich selber, seine Thätigkeiten und seine Werke betrachtet. Hier bleibt die Seele, nachdem sie aus der Erklärung aller Phänomene, als überflüssiges und störendes Element, entfernt worden ist, als eigenes Phänomen, daher als Problem unumgänglich, hier ist die Durchführung der mechanischen Prinzipien, also die Anwendung der Mathematik, am schwersten; und schon dem Probleme des Lebens gegenüber wird die mechanische Erklärung nur vorläufig siegreich. Hingegen hat die Mathematik auf jene besonderen menschlichen Probleme durch ihren Inhalt und durch ihre Form höchst folgenreiche Bezüge. 1. Ein überlieferter Gegenstand der Forschung war durch mannigfache Bedeutung für Künste, wie für wissenschaftliche, zumal astronomische Praxis, die „Perspektive", der die mathematische Behandlung niemals fremd bleiben konnte, da den Lichtstrahl als Linie zu zeichnen unmittelbar sich aufgiebt, und da alle gesehenen Verhältnisse, in die Ebene geworfen, geometrische Figuren ergeben, die des Masses fähig sind, da überhaupt das Messen, wovon die Geometrie ihren Namen hat, nichts ist, als vergleichendes Sehen. Durch die erfundenen optischen Apparate, die Camera obscura, Teleskop und Mikroskop, vermehrten, aber vereinfachten sich auch die optischen Probleme. Nachdem einmal das Prinzip aufgestellt war, das Sehen nach Analogie der Wirkungen des Gegenstandes auf solche unlebendige Werkzeuge zu verstehen, wurde bald jene herkömmliche bequeme Erklärung ersetzt durch Erforschung der Lichtbrechungen in verschiedenen Medien, und des kausalen Zusammen-

hangs zwischen den Veränderungen in der Konfiguration des Objektes und denjenigen des Organes. Hierfür hat Keppler, der grosse Nachfolger des Coppernicus, den optischen Teil der Astronomie darstellend*), den entscheidenden Schritt gethan, indem er das auf der Netzhaut entstehende Bild des Gegenstandes als das eigentlich Empfundene fixierte und unbewusste Messungen den geistigen Thätigkeiten zu Grunde legte. So musste die Optik, die Lehre von der vornehmsten Sinnesempfindung, und durch sie die Mathematik, unmittelbar das Denken auf das Wesen des Lichtes und auf das Wesen der Wahrnehmung lenken, in die Physik und in die Psychologie gleichzeitig hineinführen. 2. Die andere Wirkung der Mathematik liegt in ihrer Form: sie wird Vorbild der Methode. Zeichnen, Messen, Rechnen führt zu bestimmter und gewisser Erkenntnis. Galilei hielt einem scholastischen Gegner vor, er meine wohl, dass die Philosophie ein Buch und das Phantasma eines Menschen sei, wie die Ilias und der rasende Roland, wobei am wenigsten wichtig, ob das, was darin stehe, wahr sei. Nein, die Philosophie stehe geschrieben in dem grossen Buche, das beständig aufgeschlagen vor unseren Augen liege, dem Universum; um es zu lesen, müsse man aber die Sprache verstehen, worin es geschrieben sei. „Es ist geschrieben in mathematischer Sprache und die Charaktere sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren . . . .“ **). Um dieselbe Zeit hob Keppler aus den Schätzen des Aristoteles den Grundsatz, dass der menschliche Verstand nichts als Quantitäten oder durch Quantitäten vollkommen zu erkennen vermöge, und bezeichnet damit scharf einen der Punkte, wodurch die neue Wissenschaft der überlieferten Doktrin sich gegenüberstellt***). Indem dieser

*) Paralipomena ad Vitellionem sive Astronomiae pars optica (1603).

**) Il Saggiatore p. 25. Opere ed. Alberi VII, 354.

***) Vgl. Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, S. 123.

Grundsatz erweiterte Anerkennung findet, ist die Frage gestellt auf die Natur des Erkennens und Wissens überhaupt, auf die Macht des Denkens und die Merkmale der Wissenschaft — Fragen, die man in einem besonderen Sinne, zumal in neueren Zeiten, als philosophische ausgezeichnet hat.

15. Es giebt mehrere einander kreuzende, ja ausschliessende Begriffe der Philosophie. Ihre Beziehungen zur Theologie und zu der am längsten beharrenden theologischen Ansicht des Menschen und menschlicher Kultur — andererseits ihre Beziehungen zur rationalen und zur empirischen Wissenschaft, dazu die Majestät ihres Namens in hergebrachter Empfindung, haben mehr und mehr ihren Sinn schwankend und ungewiss gemacht.

Im 17. Jahrhundert hiess Philosophie in erster Linie Naturwissenschaft, demnächst Wissenschaft schlechthin — als solche bezog sie sich notwendigerweise auf ‚Logik' und wenigstens problematisch auch auf ‚Metaphysik', wodurch dann eine Berührung mit der Theologie unvermeidlich war. Die neuere „Geschichte" der Philosophie schränkt ihren Begriff fast ein auf diese halbtheologischen und auf jene logischen, eigentlich doch nur propädeutischen Gegenstände; und entstellt dadurch die historische Bedeutung, welche mehrere Denker in Hinsicht auf Wissenschaft schlechthin, und zumal welche sie in Hinsicht auf Naturwissenschaft gehabt haben, und worin zu ihrer Zeit ihre Bedeutung als Philosophen gesetzt wurde. Indessen kann doch auch diese irrtümliche Historie sich der Elemente nicht erwehren, die dem lebendigen neueren Begriffe der Philosophie mit dem älteren gemeinsam geblieben sind — sie liegen in der Richtung auf das Synthetische und Universale; auf Psychologie des Menschen und alle menschliche Kultur (Recht, Religion, Kunst); endlich auf die praktische Bestimmung menschlichen Lebens. Diese Elemente müssen

nur herausgebildet werden, um jene Historie von Grund aus umzuwälzen; denn durch die erste Richtung muss sie auch dem philosophischen Inhalt und Werte, den die Naturwissenschaft, durch alle Zeiten und bis heute, in eminenter Weise gehabt hat, ihre ganze Aufmerksamkeit zuwenden, wie in einigen neueren Schriften allerdings geschieht und wie auch die gegenwärtige Skizze gewollt hat. Denn in Wahrheit ist die Geschichte der neueren Philosophie auch in jedem anderen Sinne nicht verständlich, wenn ihr nicht die Auflösung der scholastischen Astronomie, Physik und Physiologie zu Grunde gelegt wird, als woraus auch diejenigen Probleme, die man heute als spezifisch philosophische zu erwägen pflegt, erst entsprungen sind, wie auch ihr Gewicht durch die Entwicklung der neuen Naturwissenschaft bedingt bleibt, ihre Lösung zuletzt deren Prinzipien anheimfallen muss. Denn eine andere „Metaphysik“, als was Kant die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft genannt hat, kann es nicht geben; und dies war immer die Meinung, in der man Natur-Philosophie, als die rationalen Prinzipien und Anwendungen der Mathematik enthaltend, von den empirischen Naturwissenschaften unterschieden hat. In jener zweiten Richtung aber — auf Psychologie — stehen im engsten Zusammenhange damit, und daher im Vordergrunde, die Lehren von Wahrnehmung und Denken, die man jetzt als „Erkenntnistheorie“ zur wahren Domäne der Philosophie gemacht hat; dies ist auch für die Geschichte der Philosophie bedeutend geworden, die aber, durch ein Missverständnis dessen was hier historisch wichtig war, aus jenem Gesichtspunkte Baco und Descartes an die Spitze der neuen Philosophie gestellt hat; Baco, der nach keiner Richtung hin Epoche machen konnte, Descartes, der doch, auch im modernen Sinne der Philosophie, zuerst als Erneuerer der Naturphilosophie, also nach der ersten Richtung hin, seine eigentliche Wirkung hat. Und neben ihm steht, wenn

auch mit viel geringerem unmittelbarem Einfluss auf die Physik — der des Descartes war zuerst gross, um dann durch Newton völlig geschlagen zu werden — Hobbes. Beide wirken durch ihre Naturphilosophie auf die überlieferte Metaphysik, positiv und negativ, die positive Wirkung Descartes' ist mehr im theologisch-konservativen, die des Hobbes im umwälzenden Sinne. Beide stehen — wenn auch der Franzose mit minderer Festigkeit — auf dem Neuen, was Coppernicus und Keppler, Galilei und Harvey geleistet haben. Beide wollen das Prinzip der Erklärung durch lokale Bewegung, d. h. der mathematischen Erklärung, ins Unbegrenzte verallgemeinern. Beiden liegt hauptsächlich an der Verwertung dieser neuen Physik für die Lehre vom Menschen, Descartes mehr in Absicht auf Physiologie und Medizin, Hobbes mehr in Absicht auf Psychologie und Ethik. Ihre Differenz in Bezug auf die Seele werden wir nachher betrachten; ihr gemeinsames Prinzip, die Mathematik, führte sie in den bezeichneten Wegen, nämlich 1. auf die Optik, 2. auf die Allmacht der Methode, die Hobbes freilich in *Physicis* einschränkte, aber um so entschiedener auf die *Moralia* ausdehnte. Die Optik stiess sie auf die Natur der Wahrnehmung, die Methode auf die Natur des Denkens, beide auf das Verhältnis des Erkennens zur Wirklichkeit, und auch wenn man also die Geschichte der Philosophie wesentlich auf Erkenntnistheorie bezieht, so sind Descartes und Hobbes durch die entschiedene Neuerung merkwürdig, die für sie aus der Verallgemeinerung der Mechanik folgt: die Zerstörung der anthropomorphischen Hypothese in diesem Gebiete, in der Erkenntnistheorie. Wegen dieser Wichtigkeit und auch, um hier mit neuen Dokumenten das Verhältnis der beiden Denker zu einander zu beleuchten, widme ich dem Gegenstande eine eingehende Betrachtung, die uns das Verständnis der Gedanken des Hobbes nach allen Seiten hin erschliessen wird.

16. Jene Lehre von den immateriellen Bildern oder Species hatten schon hervorragende Nominalisten*) bestritten; Galilei, ohne derselben Lehre zu erwähnen, sprach mit Sicherheit aus, dass alle jene Accidentien, ausser den ‚primären', als Gestalt, Zahl, Bewegung, ihren Sitz nicht in den äusseren Objekten, sondern allein in uns haben, und sonst nichts sind als blosse Namen**). Der Gedanke ist vielleicht nicht ohne Erinnerungen an Demokrit und an Epikur entstanden, und gleich Epikur scheint Galilei eine Vermittlung durch materielle Teilchen des Objektes bei der Wahrnehmung, wenn auch nicht bei der Wärmeempfindung angenommen zu haben. In diesem Sinne erneuerte auch Gassendi, des Hobbes Freund, die Lehre Epikurs (1649), die von der scholastischen in diesem Stücke nur dadurch sich unterschied, dass sie materielle an Stelle der immateriellen Bildchen wirksam denkt, was freilich eine grosse Neuerung im Sinne der antitheologischen Wissenschaft war. Inzwischen war aber längst Descartes' Dioptrik erschienen (1637), die in den Spuren Kepplers zum ersten Male es unternahm, das Sehen rein mechanisch zu erklären und mit der Specieslehre völlig aufzuräumen. Dass er von den Sätzen Galileis (in dessen italienischer Schrift *Il Saggiatore*) gewusst habe, ist so gut wie ausgeschlossen; sowohl er als Hobbes sind aus ihren eigenen Prinzipien auf diese Folgerung gekommen. Hobbes aber war ohne Zweifel unter denen, die am begierigsten diese Schrift Descartes' empfingen, war am innigsten darauf vorbereitet, sie mit Zustimmung und mit Kritik in sich zu verarbeiten. „Aus allem, was durch lange Lebenserfahrung und durch scharfes Nachdenken er sich erworben, hatte tief in seinem Gemüte die Ansicht sich festgesetzt, dass in der Natur alles auf mechanische Weise geschehe, und dass aus der einen durch

---

*) Jene Philosophen der Schule, die verfochten, dass das Allgemeine nicht in den Dingen, sondern nur in den Namen sei.

**) Vgl. Natorp l. c. p. 135 ff.

mannigfache Arten und Maasse von Bewegungen erregten Materie alle Erscheinungen der Dinge entspringen, sowohl in Bezug auf die Empfindungen der lebenden Wesen als die Affektionen der übrigen Körper.“ *(Vitae Hobb. auct. L. I, XXIII.)* Wir haben in seiner Lebensbeschreibung erzählt (s. ob. p. 13), dass gerade die Frage nach dem Wesen der Wahrnehmung es war, die zuerst sein Denken auf sich zog. Die genauere Chronologie der Entwicklung seines Philosophierens lässt sich nicht herstellen; aber gegen Descartes hat Hobbes behauptet, schon seit 1630 Licht und Töne aus Bewegungen, die vom Gegenstande zum wahrnehmenden Subjekte sich fortpflanzen, erklärt zu haben *(L. V, 303)*; ebenso schreibt er an den Marquis von Newcastle (in der Widmungsepistel eines ungedruckten englischen Traktats von 1646), dass er etwa 16 Jahre früher ihm gegenüber auf Welbeck (dessen Landsitz) erklärt habe, dass Licht eine Phantasie im Geiste sei, verursacht durch Bewegung im Gehirn, und diese Bewegung wiederum durch Bewegung solcher Körper, die wir leuchtende nennen; als der Sonne und der Fixsterne, und hier auf der Erde des Feuers. Er müsse ihn daran erinnern, fügt er hinzu, um ihn zum Zeugen dafür anzurufen; denn da dieselbe Lehre seitdem von einem anderen publiziert worden sei, so könnte man ihn zur Verantwortung ziehen als einen, der auf eines anderen Mannes Grunde baue. „Jedoch halte ich philosophischen Grund und Boden von solcher Art, dass jeder Mann darauf bauen darf, der will, zumal wenn der Eigentümer selber es nicht will. *(E. VII, 468.)* Wenn er hier dem Descartes (denn kein anderer ist gemeint) eine gewisse Priorität zugesteht, so sprechen mehrere andere Dokumente im gleichen Sinne. Eine kurze Skizze ist erhalten*), die das Denken des Hobbes über dieses Problem auf einer so frühen Stufe zeigt, dass man

*) Von mir gefunden in Harl. 6796 des Brit. Mus. und publiciert in meiner Ausgabe der Elements of Law als Appendix I.

allen Grund hat, sie in das Jahr 1630 zu setzen und jene Aeusserungen darauf zu beziehen. Denn hier sucht er seinen Weg zu einer Erklärung der Wahrnehmung, insonders des Gesichtes, durch „lokale Bewegung“, vermittelst blosser Ableitung von Schlüssen aus Definitionen, die als Prinzipien vorangestellt werden, und aus disjunktiven Urteilen, aber ohne noch den überlieferten Begriff der Species abzuwerfen. Sein erster Versuch, die geometrische Methode auf solche Probleme anzuwenden; die Merkmale der späteren Theorie sind embryonisch erkennbar. Species sind Substanzen; sie werden kontinuierlich ausgesandt, sie schreiten ins Endlose fort, sie werden lokal bewegt, und sie bewegen ebenso die *Spiritus animales*; „Licht, Farbe, Wärme und andere eigentümliche Gegenstände der Wahrnehmung sind, wenn sie sinnlich wahrgenommen werden, nichts anderes als die verschiedenen Wirkungen äusserer Dinge auf die *Spiritus animales*; durch verschiedene Organe, und wenn sie nicht wahrgenommen werden, so sind sie Kraft jener Dinge, solche Wirkungen hervorzubringen; sie sind nicht aktuell in den Species inhärente Qualitäten;“ „die Wirkung des Gehirns auf die Spiritus animales durch die Kraft, welche es empfängt von äusseren wahrnehmbaren Gegenständen, ist ein *Phantasma.*“ Der Akt der Wahrnehmung ist Bewegung der Sp. an. durch die Species des als gegenwärtig vorausgesetzten Objektes; der Akt des Verstandes ebensolche Bewegung durch die Wirkung des Gehirnes u. s. w.

17. Die nächste Stufe der Theorie begegnet als Kritik der Descartes'schen Dioptrik, die im Anfange des Jahres 1641 von Hobbes an Mersenne, den grossen Vermittler wissenschaftlicher Korrespondenz, mitgeteilt, von Descartes zuerst beantwortet, bald aber abgewiesen wurde. Von den Briefen, die Hobbes bei dieser Gelegenheit schrieb, ist nur einer aufbewahrt worden; dessen prinzipieller Gehalt aber findet sich, zum Teile mit denselben

Worten, aber in viel weiterer Ausführung, in einem lateinischen Traktate*), den Hobbes, wie ich vermute, als ersten Entwurf des zweiten Teils seines Systemes, zwischen 1638 und 1640, Mersenne überreicht hat; und als dieser, im Auftrage Descartes', das Manuskript der Meditationen seinen Freunden mitteilte, um Einwürfe dagegen zu sammeln, forderte er Hobbes, der kurz zuvor nach Paris gekommen war, auf, gleichzeitig einen Abriss seines Systemes, mit jener dem Mersenne schon bekannten Kritik der Dioptrik, für Descartes niederzuschreiben; Mersenne erregte Descartes' Spannung durch die Ankündigung, dass der Engländer dieselbe Philosophie wie er *in petto* habe, indem jener ebenfalls nichts betrachten wolle als die Figuren und die Bewegungen. Descartes hatte inzwischen von den Einwürfen des Hobbes gegen die Meditationen Kenntnis genommen, und erklärte gegen Mersenne, dass er von dem gleichen Autor nichts Erhebliches auf anderem Gebiet erwarte; gleichwohl liess er sich dann zu einer Antwort auch auf die Kritik der Dioptrik herbei, welche Antwort freilich wegwerfend genug war. Die Hauptpunkte jener Kritik sind zwar auch aus dieser Antwort rekonstruierbar, aber besser entnehmen wir die merkwürdigsten Stellen aus der angeführten Abhandlung, worin er ausdrücklich die Hypothese, dass von der Sonne eine Wirkung auf die umgebende ‚feine Materie', nach allen Seiten zu gleicher Zeit, in geraden Linien ausgehe, als die von Cartesius aufgestellte und von allen angenommene (wofür ihm Mersennes Autorität gut war) bezeichnet. „Denn was die Aristoteliker von gewissen unkörperlichen geflügelten Bildchen, die sie Species nennen, sagen, das sind nichts als Worte." Zugleich scheint er freilich seine Selbständigkeit zu wahren, wenn er erklärt, dass er insoweit nicht von Descartes abweiche und dass, was er supponiere,

*) Die anzuführenden Stellen daraus sind zuerst gedruckt in meiner Ausgabe der Elements of Law (Appendix II).

nicht mehr paradox sei als was jener. Besonders aber ist ihm dann daran gelegen, seine Lehre als die strengere mechanische, gegenüber der Unterscheidung, die Descartes getroffen hatte zwischen Aktion oder Neigung zur Bewegung und eigentlicher Bewegung, hervorzuheben. Er beruft sich darauf, dass er in der ersten Sektion (seines Systemes, und diese Sektion scheint er schon damals De Corpore genannt zu haben) bewiesen habe, dass Aktion immer Bewegung sei. „Von der Menge wird leichter angenommen, dass ein *Conatus* (d. h. eine Bewegungs-Tendenz) ohne Bewegung sein könne, weil man den Conatus schwerer Körper, die in der Höhe unterstützt sind, aus dem Absteigen, wenn die Stütze weggenommen wird, mit den Augen erkennt, die Bewegung aber, während der Körper unterstützt ist, merkt man nicht; daher ist es für die Menge weniger paradox, dass es ein Conatus als dass es eine Bewegung sei, die von der Sonne bis zum Auge sich fortsetze. Von Philosophierenden aber, d. h. denen, die sich eine Idee von solchem Conatus zu machen suchen, d. h. ein Bild oder eine Beschreibung der Art, wie eine Wirkung von der Sonne zum Auge oder von irgend einem Orte zu einem andern Orte abgeleitet werden kann, wird nicht nur die Hypothese, welche Bewegung vom Conatus trennt, schwerer angenommen, als die sie verbindet, sondern ist überhaupt undenkbar. Ich also gebe Rechenschaft von der cartesianischen Hypothese durch meine Hypothese, als zu welcher ich durch Denken folgendermassen gekommen bin: das Sehen geschieht durch eine Wirkung, die sich vom Objekte herleitet, alle Wirkung ist aber Bewegung, folglich wird Bewegung von der Sonne bis zum Auge fortgepflanzt, aber das Sehen geschieht nach allen Seiten gleichzeitig, also geschieht auch die Bewegung nach allen Seiten gleichzeitig, solche Bewegung aber heisst Ausdehnung (*dilatatio*); wiederum kann fortwährende Ausdehnung bei Verharren des Gegenstandes nicht statthaben

ohne Zusammenziehung. Die Sonne aber wird immer in derselben Entfernung gesehen, entweder also ist in der Sonne *Systole* und *Diastole* oder das Sehen der Sonne wird nicht affiziert durch die Wirkung der Sonne. Cartesius selber bedient sich, um die Wirkung des Lichtes zu erklären, immer der Wörter, die aktuelle Bewegung bezeichnen . . . und seine Hypothese (die nicht durch Methode, sondern durch Versuche und vielleicht von ungefähr ihm in den Sinn gekommen ist) hätte er vielleicht emendiert, wenn er sie länger für sich behalten hätte." Man gewahrt hier, dass Hobbes einerseits beflissen ist, als Schüler Galileis, dessen Begriff der virtuellen Geschwindigkeit gegen Descartes, der diese bedeutende Neuerung nicht sich zu eigen gemacht hatte, geltend zu machen*); andererseits ein Missvergnügen, dass der Rivale ihm zuvorgekommen ist, nicht verhehlen kann. Die prinzipielle Abweichung seines Denkens tritt aber an einer anderen Stelle dieses Traktats ebenso wie (nach meiner Vermutung etwas später) in den *Objectiones* hervor; sie betrifft das psychologische Problem und ist der früheste Ausdruck eines Gegensatzes, der bis in die neueste Wissenschaft nachwirkt, anknüpfend an den von Descartes festgehaltenen spezifischen Unterschied von Tier und Mensch. „Da aber — heisst es bei Hobbes — das Sehen *formaliter* und *realiter* nichts anderes ist als Bewegung, so folgt auch, dass das Sehende formaliter und genau gesprochen nichts anderes ist, ausser dem was bewegt wird, nämlich ein

*) An einer späteren Stelle (sub 13) behandelt Hobbes nochmals den cartesischen Begriff der Inclination: dieser bedeute entweder die Möglichkeit (potentia) zur Bewegung schlechthin: dann sei es allerdings keine Bewegung, aber auch weder Conatus oder Anfang der Bewegung, noch folglich Wirkung; oder aber bedeute die Möglichkeit zur Bewegung in einer bestimmten Richtung, so sei es allerdings ein Conatus und eine Wirkung, dieselbe aber auch, ganz wahr und eigentlich gesprochen, Bewegung, wenn auch geringe, denn es sei Anfang der Bewegung oder ihr erster Teil; jeder Teil der Bewegung sei aber selber Bewegung.

Körper; denn nichts als ein Körper, d. h. ein materielles, mit Dimensionen begabtes und von einem Orte umschreibbares Ding kann bewegt werden. Wenn also die tierischen Wesen sehen können, so ist das, was in ihnen eigentlicher und adäquater Weise Sehendes genannt werden kann, Körper — folglich ist entweder das, was da sieht in den unvernünftigen Tieren, nicht Seele, oder die Seele wird bewegt und ist mithin Körper; nicht richtig also sagt Renatus Des Cartes in seiner Dioptrik: „Schon längst wissen wir hinlänglich, dass es die Seele ist, welche empfindet, nicht aber der Körper“ und nicht richtig argumentiert er, hinzufügend: „Denn wir sehen, dass dann, wenn die Seele durch Extase oder durch eine starke Kontemplation abgelenkt wird, der ganze Körper ohne Empfindung bleibt, wenn auch noch so viele Gegenstände da sind, die ihn berühren.“ Denn es ist nicht notwendig, dass jener *Stupor* derer, die in Kontemplation oder in Krankheit oder im Wahnsinn sich befinden, in einer Diversion der Seele bestehe, sondern in einer anderswoher erzeugten Bewegung der Spiritus oder des Gehirnes oder des Herzens, wegen deren jene Teile weniger durch äussere Objekte erregbar gemacht werden; denn es ist doch, wenn die Seelen der Tiere mit ihnen sterben, was alle glauben, nicht möglich, dass sie etwas anderes sind als die Teile selber, die so disponiert und bewegt sind, wie das lebende Wesen es erfordert um ein lebendes Wesen zu sein; und wenn diese Disposition und Bewegung aufgehoben sind, so existiert die sensible Seele nicht mehr. Wenn also die Seele des Tieres empfindet, so empfindet sein Körper. In derselben Weise aber (*Eadem autem ratione*) empfindet der Mensch, wie das Tier empfindet, wenn also die Seele des Menschen empfindet, so empfindet sein Körper, folglich dürfte den Worten „die Seele ist es, welche empfindet“ nicht folgen „aber nicht der Körper“; denn diese sind mit jenen (er möge es wollen oder nicht) im Widerspruch. Und wenn es wahr wäre, dass nicht der Körper

sieht, sondern die Seele durch Vermittlung der Nervenfasern, durch deren Bewegung, wie er sagt, sie erkennt, welche Lage und Entfernung der Gegenstand habe, so kann wiederum gefragt werden, auf welche Weise die Seele sehe, oder mit welchem Sinne und durch Vermittlung welcher anderer Nerven sie jene Bewegung, die von den Fasern der Sehnerven aus im Gehirn erregt ist, erkenne, wenn es nicht die Seele selbst ist, die bewegt wird; und wenn dies eingeräumt wird, so ist auch die Seele Körper. Ferner wenn wir annehmen wollen, dass die Seele das Bild selber, das im Gehirne bewirkt ist, erkenne, so darf mit demselben Grunde, womit er (Descartes) leugnet, dass dies geschehen könne, „wenn nicht wiederum andere Augen im Gehirne seien“, geleugnet werden, „dass die Bewegung des Gehirns von der Seele wahrgenommen werden könne, wenn nicht die Seele andere Augen habe, womit sie das Gehirn anschaue, oder aber selber das durch die Irradiation bewegte Ding und jene selbige Bewegung das Sehen wäre. Es ist folglich nicht zu bezweifeln, dass das Sehende ein Körper ist.“ —

18. Und was er hier mit physiologischen Gründen zu vertreten unternimmt, das hatte Hobbes bald nachher gegen die logischen und metaphysischen Meditationen Descartes' zu verteidigen. Er lässt das *Cogito ergo sum* ohne Widerrede gelten, aber das scheint ihm keine richtige Folgerung zu sein: ich bin intelligent, folglich bin ich Intellekt; mit demselben Rechte könne man sagen: ich bin Spaziergänger, folglich bin ich Spaziergang. Und er meint, eben weil man keine Thätigkeit ohne ihr Subjekt denken könne, so scheine zu folgen, dass das denkende Ding etwas Körperliches sei; „denn die Subjekte aller Thätigkeiten scheinen nur unter dem Begriffe des Körpers oder der Materie verständlich zu sein“. (Obj. II. L. V, 253.) Ebenso räumt er ein, dass ein grosser Unterschied sei zwischen Vorstellen und Denken, das heisse:

durch Räsonnement schliessen, dass etwas existiere; aber alles Räsonnement sei am Ende nichts als die Verbindung von Namen durch das Wörtchen ist, „so dass wir überall nichts über das Wesen der Dinge, sondern nur über ihre Benennungen erschliessen". — Trotz des schroffen Gegensatzes, worin hier die beiden Denker erscheinen, hatte Mersenne recht, wenn er ihre Uebereinstimmung als viel bedeutender ansah. Und dies wird durch ihre Konkurrenz um die Priorität der mechanischen Interpretation der Wahrnehmung am besten ausgedrückt. Denn wenn auch Hobbes noch mehrere Jahre später erklärt*), dass „mit alleiniger Ausnahme von Monsieur Des Cartes nun vor kurzem, alle früheren angenommen haben, Licht und Farbe, d. h. die Erscheinung von Gegenständen, die nichts ist als unsere Einbildung, sei ein Accidens im Gegenstande selber, und so einen Ort dessen gesucht haben, was keinen Ort hat", so hat er doch später (1656) mit Stolz sich darauf berufen, dass „während alle Universitäten Europas vertreten, dass Wahrnehmung von Species ausgehe, er sie als Empfindung von Bewegung im Organe darstelle", und dass er der selbständige Urheber dieser Lehre sei; „denn lese irgendwer Des Cartes, er wird finden, dass dieser dem Gegenstande der Wahrnehmung gar keine Bewegung zuschreibt, sondern eine Neigung zur Thätigkeit, unter welcher Neigung niemand sich vorstellen kann, was sie bedeutet".

19. Zwischen Descartes und Hobbes ist also, was die Epoche machenden Prinzipien angeht, kein wesentlicher Unterschied, obgleich dieser, viel weniger beflissen, zwischen sich und der herrschenden Theologie eine Brücke zu bauen, jeden Gebrauch der Vernunft, der über den Stoff der Erfahrung hinausgehe, für leer und absurd erachtet; daher dem Gassendi Beifall klatscht und bei-

*) Im Texte des ungedruckten optischen Tractats (angl.), dessen Widmungsepistel früher angezogen wurde, P. II Ch. 1.

steht, der im Bannen jener metaphysischen Gespenster seine Stärke zeige, die Descartes von neuem heraufbeschworen hatte*). Aber dies waren Plänkeleien zwischen alliierten Mächten: durch die grosse Neuerung der mechanischen Naturerklärung, die Descartes, Hobbes und Gassendi zusammen verfochten, unternehmen sie, die Autorität aller Universitäten und mit ihr die klassische Philosophie des Altertums umzustürzen. Fontenelle hat in seiner anschaulichen Art diese Wandlung dargestellt. „Stellt euch vor," sagt er, „alle die hochberühmten alten Weisen sässen in der Oper und sähen den Flug des Phaëton, den die Winde erheben — nun setzet, sie könnten die Stricke nicht entdecken und wüssten nicht, wie der hintere Raum des Theaters eingerichtet ist. Einer von ihnen würde sagen: es ist irgend eine geheime Eigenschaft, die den Phaëton erhebt . . . . ein anderer: Phaëton hat eine gewisse Vorliebe für die Höhe des Theaters; er befindet sich nicht wohl, wenn er nicht dort ist. Noch ein anderer: Phaëton ist zwar nicht geschaffen zum Fliegen, aber er fliegt lieber, als dass er die Höhe des Theaters leer lassen sollte. Viele andere Träumereien von dieser Art haben sich den Rang streitig gemacht. Schliesslich aber sind Descartes und einige andere Moderne gekommen und haben gesagt: Phaëton steigt, weil er gezogen wird durch Stricke, und weil ein Gewicht, das schwerer ist als er, hinabgeht. Auf diese Weise glaubt man nicht mehr, dass ein Körper sich bewegt, wenn er nicht gezogen oder vielmehr gestossen wird von einem anderen Körper; man glaubt nicht mehr, dass er steigt oder fällt, es sei denn durch die Wirkung eines Gegengewichtes oder eines Federdrahtes; und wer die Natur sehen würde, so wie sie ist, würde nichts sehen als den Maschinenraum des Opernhauses." (Entretiens sur la pluralité des mondes, prem.

*) Eine Aeusserung des Hobbes, die Sorbière in der Vita Gassendi bezeugt.

soir). Hobbes aber setzt nicht allein darin sein Verdienst, unter diesen Zerstörern der alten Illusionen am gründlichsten zu verfahren und das System der Welt auf natürliche Weise zu erklären; sondern er glaubt, nach denselben Grundsätzen das Räderwerk und die Triebfedern blosslegen zu können, wodurch die Menschen in ihrem Zusammenleben bewegt, gehemmt, geordnet werden. Der geistreiche Franzose an jener Stelle fährt fort: „Man will (jetzt), dass das Universum im grossen nichts anderes sei als was eine Uhr im kleinen, und dass alles darin sich begebe durch geregelte Bewegungen, welche abhängen von der Anordnung der Teile.“ Ebenso sagt Hobbes in Bezug auf sein politisches Problem: „Gleichwie in einem Uhrwerk, oder einer anderen etwas komplizierten Maschine, man die Bedeutung jedes Teiles und Rades nicht erkennen kann, wenn man sie nicht auseinander nimmt und Stoff, Figur, Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet: ebenso ist es bei Untersuchung des Staatsrechtes und der Unterthanenpflichten nötig, zwar nicht, dass der Staat aufgelöst, aber doch, dass er als ein aufgelöster betrachtet werde, d. h. dass man die Beschaffenheit der menschlichen Natur, durch welche Seiten sie tüchtig oder untüchtig sei, um ein Staatswesen zusammenzuschweissen, und auf welche Weise die Menschen untereinander sich verbinden müssen, die eine Einigung erzielen wollen, auf richtige Weise erkenne.“ (De Cive praef. ad lectt.). Und an anderer Stelle vergleicht er den Staat mit einem Menschen, den Menschen aber mit einer automatischen Maschine: „Denn was ist das Herz anders als eine Feder, die Nerven als ebenso viele Schnüre, die Gelenke anderes als Räder, die dem ganzen Körper Bewegung mitteilen?“ (Lev. Introd. E. III, IX.) — Der kritische Geist des Philosophen ist dieser Geist der Analyse, welcher alle Realität in ihre Elemente auflöst und zeigt, wie diese von selber sich zusammensetzen oder von einer über ihnen befindlichen Intelligenz zusammen-

gesetzt und zusammengehalten werden. Es ist das absolute Regiment der Logik, das auf so energische Weise eingeführt wird, und in seiner Tendenz, der Natur Gesetze *a priori* zu geben, durch den Widerstand der Erfahrung zwar gehemmt wird, aber doch immer tiefer in diese eindringt und bis zu seinen endlichen Grenzen als notwendig sich bewährt. In diesem Sinne muss die Bedeutung des Hobbes verstanden werden als eines universalen und konsequenten Logikers, und die folgenden Kapitel werden die Grundzüge seiner Gedanken und Leistungen darstellen, wie sie, von den formalen Grundlagen aus, durch das ganze Gebiet der Anschauung und des Denkens, bis zu den Spitzen menschlicher Kultur-Probleme, im gleichen rationalistischen Stile sich erheben.

Zweiter Abschnitt.

Logik.

„Ich weiss, dass derjenige Teil der Philosophie, der sich auf Linien und Figuren bezieht, in guter Ausbildung uns von den Alten überliefert worden ist, und zugleich auch ein herrliches Muster der wahren Logik, wodurch sie ihre so vorzüglichen Theoreme haben erfinden und demonstrieren können." (De corp. Ep. ded. und I, 1. 1, L. I, 2.) Trotz dieser Anerkennung kann man nicht leugnen, dass die Logik des Hobbes originelle Züge hat. Jenen berühmten Streit, der an die Logik des Aristoteles sich angeknüpft hatte, ob die Allgemeinheiten, d. h. die Begriffe, in den Dingen oder bloss im Denken vorhanden seien, thut sie mit kurzer Wendung ab; der strengste Nominalismus gilt ihr als von selbst verständlich. Die Dinge sind ihrer Natur nach einzeln; wir sammeln sie, indem wir ihnen nach gemeinsamen Merkmalen Namen beilegen. Wir verbinden Namen zu Sätzen; ein Satz ist wahr, wenn die beiden Namen wirklich Namen derselben Sache sind; ob sie es sind, das hängt vom Willen des Menschen ab, zunächst dessen der redet; wenn aber viele dieselben Namen, oder was das gleiche heisst, dieselbe Sprache gebrauchen, so müssen sie über den Gebrauch der Namen einig sein. Dies ist nun insonder-

heit notwendig in der Wissenschaft, denn Wissenschaft besteht aus genau-wahren Sätzen; darum muss jede Wissenschaft von Definitionen ausgehen, d. h. von Festsetzungen der zu gebrauchenden Namen, die an und für sich völlig willkürlich sind. Man kann über die Brauchbarkeit einer Definition streiten, ihre Wahrheit kann nicht in Frage kommen. Sie ist wahr und richtig für den, der sie geschaffen hat, der freilich wissen muss was er definiert; wenn er beschliesst und sagt: dies soll A, jenes soll B heissen, so muss er dies und jenes kennen, sei es durch Anschauung, durch blosse Vorstellung, oder endlich nur durch bewusste Fiktion, so oder so muss er es im Gedächtnisse vor sich haben. Daher auch wer mit ihm zusammen denken will. Unter dieser Voraussetzung ist die Beschaffenheit der definitiven Namen gleichgültig; sie sind blosse verabredete Zeichen, ihr Wert liegt nicht in ihnen selber, sondern in der Verabredung d. h. in einer deutlich bewussten und gleichsam paktierten Uebereinstimmung. Ein Denkender kann solche ebensowohl für sich allein, zum eigenen Gebrauche, als mehrere zu gemeinsamem Gebrauche festsetzen. Wer aber belehrt sein will, muss die Definitionen, die sein Lehrer ihm giebt, annehmen und behält nur die Freiheit, die Richtigkeit der Schlussfolgerungen, d. h. der Verbindungen von Definitionen und daraus abgeleiteten Sätzen zu prüfen.

2. Um aber etwas zu wissen, muss man nicht nur einen wahren Satz kennen, sondern auch seinen Inhalt denken, d. h. sich der Bedeutung der Namen erinnern, sie auf den Gegenstand beziehen und auf die Empfindung, die man an dem Gegenstand hatte, deren Zeichen jeder Name sein muss, um nicht sinnlos zu sein. Wissenschaftliches Wissen, dem diese Merkmale wesentlich sind, beruht also im letzten Grunde auf Erfahrung und Erinnerung, gleich dem gemeinen Wissen

in Bezug auf Thatsachen, dessen auch das Tier fähig ist; und dem Tiere gleich wird der Mensch durch Erfahrung klug, d. h. lernt Vergangenes vermuten, Zukünftiges erwarten. Dem Menschen aber hilft dazu das System der Namen oder die Sprache; sie fixiert Erinnerungen. Wissenschaft ist im Unterschiede von allem Wissen von Thatsachen, Wissen von Ursachen oder von der Entstehung von Thatsachen. Wissenschaft in eigentlichem Sinne, nämlich *a priori* demonstrierbare, ist daher nur möglich von Gegenständen, deren Entstehung wir kennen und gewiss wissen; ihre Ursache muss schon in den Definitionen enthalten sein, sonst kann sie auch in den abgeleiteten Sätzen nicht vorkommen. So aber kennen wir nur die Entstehung von Gegenständen, die wir selber machen, „deren Erzeugung von der Willkür der Menschen selber abhängt“; darum von geometrischen Figuren, weil die Ursachen ihrer Eigenschaften in den Linien enthalten sind, die wir selber ziehen; darum von Recht und Unrecht, Bill und Unbill „weil wir deren Prinzipien, nämlich Gesetze und Verträge, selber geschaffen haben“. (De Hom. cap. X, 4, 5.) Dies ist unsers Denkers letzte Entscheidung eines Problemes gewesen, das ihn lange aufs lebhafteste beschäftigt hat. In die letzten Tiefen der Erkenntnistheorie ist er nicht hineingedrungen; auch ringt er noch zuletzt nach einer anderen Gestaltung seiner Ideen als er gefunden hat. Er will eigentlich darauf hinaus, dass reine Wissenschaft nur möglich sei von Gedankendingen: abstrakten Gegenständen, ideellen Ereignissen; daher auch von einem „politischen“ Körper, der mit keinen Sinnen wahrnehmbar ist, dessen Typus wir konstruieren. Alle diese Gedankendinge machen wir schlechthin, nämlich denkend, und können solche, die wir als der äusseren oder körperlichen Welt angehörig denken, in der Wirklichkeit — mehr oder minder auf vollkommene Weise — nachbilden; immer aber können wir wirkliche Thatsachen, auch wenn sie, wie der Staat und wie mora-

lische Begriffe, nur in den Gedanken der Menschen existieren, an diesen unseren Ideen messen. Wenn solche reine Wissenschaft auf Geometrie und auf Politik beschränkt wird, wie in jener letzten Entscheidung, so ist in diesen Gebieten allerdings solcher Zusammenhang leicht deutlich zu machen, wenn auch viel schwerer in der zweiten als in der ersten. Eigentlich problematisch hingegen, weil an die Ursachen wirklicher Vorgänge erst hinanreichend, bleibt die in seinem Systeme gleichfalls *a priori* demonstrierte Kinematik, die Lehre von der Bewegung. Hierauf werden wir daher zurückkommen müssen, wenn von der Physik gehandelt wird.

Dritter Abschnitt.

Grund-Begriffe.

---

1. Den Inhalt seiner Grundlegung nennt Hobbes, im Unterschiede von der Logik, mit dem alten Namen *Philosophia prima*, der bekanntlich mit dem berühmteren Terminus „Metaphysik“ gleichwertig war. Hier spielt die Definition in ihrem einfachsten Sinne, als Einteilung des Gebietes eine bedeutende Rolle. Das Gebiet ist das Gegebene, die mögliche — äussere und innere — Erfahrung, oder wie Hobbes sagt, das Benennbare. Er vergleicht dies Verfahren, das er doch immer als das charakteristische Merkmal des Philosophierens darstellt, mit dem der Bildhauer, die den überflüssigen Stoff abschälend, die Statue nicht machen sondern finden; und in einem noch kühneren Gleichnisse mit der Weltschöpfung. „Ueber den verworrenen Abgrund deiner Gedanken und Erfahrungen schweife — wenn du der Philosophie ernste Mühe widmen willst — deine Vernunft. Das Verworrene muss auseinandergeschlagen werden, muss unterschieden und ein jedes Stück mit seinem Namen bezeichnet, also geordnet werden, d. h. es bedarf einer Methode, die der Schöpfung der Dinge selber sich anpasst. Die Ordnung der Schöpfung war: Licht, Scheidung von Tag und Nacht, der Himmel, die leuchtenden Weltkörper, die empfindenden Wesen, der Mensch; nach der Schöpfung

folgt das Gebot. Die Ordnung der Betrachtung wird also sein: Vernunft, Definition, Raum, Gestirne, die empfindbare Qualität, der Mensch; aus dem Menschen, wenn er erwachsen ist, wird der Bürger.“ Wenn hier, durch die Anlehnung an den biblischen Mythus nicht verdeutlicht, die Idee des Rationalismus, das Besondere aus dem Allgemeineren abzuleiten, nur einen unreifen Ausdruck findet, so ist darum dieser nicht minder merkwürdig. Man darf wohl sagen, dass ihm vorgeschwebt hat, die Entstehung der Dinge, zuletzt die der Civilisation, in Begriffen nachzubilden; denn der Begriff der Schöpfung konnte ihm bei seiner radikalen Ablehnung aller theologischen Elemente — wie denn auch dieses Gleichnis nur in einer Vorrede sich findet — keine Bedeutung haben. Wir sehen vielmehr hier in einer frühen Dämmerung den Gedanken einer Entwickelungsgeschichte des gegebenen Weltalls, der erst in unseren Tagen Gestalt gewonnen hat. So ist denn in seiner Ausführung Hobbes nicht einmal mit der Einteilung der materiellen Körper weit gekommen. Der Klassifikation der Wissenschaften hat er zu wiederholten Malen seine Mühe gewidmet, und in den beiden letzten Entwürfen (L. IV, 29. III, 67) nimmt er allerdings jene Idee eines Fortganges vom Allgemeinsten zum Besondersten, unter Aufgabe der Unterscheidung politischer von den materiellen Körpern, in konsequenterer Weise auf; vermittelt überhaupt, durch Hineinziehung der Wissenschaften von Mineralien, Pflanzen und Tieren, den Uebergang vom Körper schlechthin zum Menschen. Im System ist dieser Uebergang schroff; enthält keine Andeutung davon, dass sich die organisierten Körper aus dem allgemeinen Begriffe des Körpers absondern, wenn auch von Tieren, als an der Wahrnehmung teilhabenden, die Rede ist. Jene späteren Entwürfe kennen aber auch den nicht streng nominalistischen, auf Spinoza hinweisenden Begriff des *Corpus Universi*, als dessen Teile dann Welt-

körper und Meteore unterschieden werden. Immer aber beharrt unser Denker dabei, dass nur Körper Gegenstand der Wissenschaft oder Philosophie sein können. Folgt dieser Satz notwendig aus seinen Prämissen? „Philosophie ist die durch richtiges Denken erworbene Erkenntnis von Wirkungen oder Phänomenen aus den Begriffen ihrer Ursachen oder Erzeugungen, und wiederum der möglichen Erzeugungen aus Erkenntnis der Wirkungen," so lautet die zu Grunde gelegte Definition (De corp. c. I, 2). „Wirkungen aber und Phänomene sind die Fähigkeiten oder Kräfte der Körper, wodurch wir sie von einander unterscheiden." „Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper, dessen Erzeugung irgendwie gedacht werden und dessen Vergleichung nach irgendwelcher Ansicht von ihm angestellt werden kann." So folgen die Sätze im ersten Kapitel De Corpore.

2. Die Definition des Körpers folgt erst an viel späterer Stelle. Sie wird — und hier knüpfen wir den gefallenen Faden wieder an — aus der Einteilung aller „benannten Dinge" zuerst abgeleitet. Deren — heisst es — (Cap. V, 2) sind vier Gattungen: Körper, Accidentien, Vorstellungen und die Namen selber; ausser allen diesen Dingen können aber noch Urteile oder Sätze, d. h. Verbindungen von Namen, benannt werden. Warum giebt es also keine Wissenschaft der anderen Gattungen, und nur der Körper? Doch aber heisst es sogleich im folgenden Kapitel (Cap. VI, 1): „Die allerersten Prinzipien der Wissenschaft sind die Vorstellungen des Sinnes und der Einbildungskraft, von denen wir auf natürliche Weise erkennen, dass sie sind; warum sie aber sind, oder von welchen Ursachen sie ausgehen, dies zu erkennen, bedarf es des Denkens, und dies besteht (nach c. I, 2) in Zusammensetzung und Auflösung: synthetischer und analytischer Methode." Und sogleich (ib. 4.): „Wissenschaft schlechthin besteht in Erkenntnis der Ursachen, wenn möglich

aller Dinge; die Ursachen aller Einzeldinge setzen sich aber aus den Ursachen der Allgemeinheiten (*Universalium sive simplicium*) zusammen, daher ist notwendig, dass man die Ursachen dieser, d. h. derjenigen Accidentien, die allen Körpern oder aller Materie gemeinsam sind, früher erkenne als die der Einzelheiten, d. h. der Accidentien, wodurch ein Ding vom anderen unterschieden wird.“ Dass diese die eigentlichen Phänomene sind, war schon im zweiten Satze ausgesprochen. Wodurch unterscheiden sich nun Körper von Accidentien? Hierauf antwortet Kap. VIII, 20: „Körper sind Dinge, die nicht entstanden sind, Accidentien sind entstanden, aber nicht Dinge.“ Endlich im 25. Kapitel, wo die Abhandlung der Sinnesempfindung anhebt, wird die Definition der Philosophie wiederholt, und gleich nachher heisst es: „Von allen Phänomenen, die für uns vorhanden sind, ist die Thatsache am bewunderungswürdigsten, dass solche vorhanden sind, dass nämlich von den Naturkörpern einige von fast allen Dingen (andere von gar keinen) Urbilder (*exemplaria*) in sich tragen . . . so dass wir die Ursachen der Sinnesempfindung von keinem anderen Phänomen, ausser von ihr selber aus, erforschen können.“ Wie lösen sich diese Widersprüche? Nicht auf schwierige Art. Hobbes geht, ebenso wie Descartes, von der Thatsache aus, dass für jeden Denkenden nur seine Empfindungen, d. h. nur subjektive oder psychologische Phänomene gegeben sind; diese sind die benannten Dinge oder genauer die Dinge, denen Namen zu geben möglich ist. Wenn nun diese eingeteilt werden, so vergisst Hobbes zu erwähnen, dass schon der gemeine Menschenverstand, ja in einem gewissen Masse der noch gemeinere tierische Intellekt, vor jedem Philosophen eine solche Einteilung vollzogen hat, indem er alles sinnlich Wahrgenommene als die eigentliche odere äussere Wirklichkeit von sich getrennt empfindet und weiss; und diese Trennung kann der Philosoph nicht umhin zu wieder-

holen; auch in der ferneren Unterscheidung des äusseren Dinges von seinen Eigenschaften geht ihm die Sprache voraus.

3. Nun aber entsteht die wichtige und sehr philosophische Frage: Wie verhält sich das Ding zu seinen Eigenschaften? Wie verhalten sich beide zu der Vorstellung von ihnen? Das psychologische Dasein des Gegenstandes scheint sein reales Dasein als Ursache zu haben, das ideelle Dasein der Qualitäten scheint, schon unter der Voraussetzung, dass jenes als wahr gilt, zu seiner Erklärung ihr Dasein im oder am Gegenstande zu fordern; Vorstellung überhaupt verhält sich zur Wirklichkeit wie ein Bild zu seinem Originale. Von dieser Art war ja, in Uebereinstimmung mit der naiven und popularen Denkungsart, die überlieferte Lehre, die den Vorgang der Wahrnehmung aus den realen Qualitäten erklärte. Hiergegen lehren nun Galilei, Hobbes, Descartes: in diesem Vorgange finde ausser der Empfindung nichts statt als Bewegung zwischen dem Sinnesorgan und dem Gegenstande; die empfundenen Qualitäten seien also nur im Subjekte, hingegen im Gegenstande, und von ihm aus, nichts als gewisse Bewegungen, die mit Empfindungen nicht die geringste Aehnlichkeit haben. Diese Lehre setzt aber, so gut als die frühere, das äussere Dasein von Körpern voraus, und muss diesen solche Qualitäten als reale belassen, die für die Vorstellung ihrer Wirkungen aufeinander, und auf Sinnesorgane, notwendig sind, das sind Masse und Bewegung; auf diese Einschränkung gerichtet spricht man von „primären“ Qualitäten; wenn man aber sie als Qualitäten nicht gelten lassen will, so muss man sie durch einen anderen Ausdruck vom Körper selber, der doch nicht ohne sie gedacht werden kann, so dass sie in Wahrheit mit ihm identisch sind, unterscheiden; und dieser Unterscheidung dient der Begriff des Accidens,

von dem Hobbes sagt, er sei schwerer durch Definition als durch Beispiele zu erläutern (De corp. VIII, 2). In Wahrheit wird durch die Argumente, welche die objektive Realität der sinnlichen Qualitäten widerlegen, zugleich jene Urwahrheit eingeschärft, dass auch das Dasein der Körper selbst, allein als psychische Thatsache gegeben ist, und dass wir ein unmittelbares Wissen von anderer Art nicht haben können. Descartes und Hobbes gewinnen beide von dieser Erkenntnis aus den Standpunkt wieder, welchen sie brauchen, nämlich die von subjektiven Zuthaten entblösste Körperwelt als ausgedehnte und bewegte zu entschiedener Geltung zu bringen. Für Descartes ist hierbei der hergebrachte Dogmatismus der Philosophie massgebend, wonach die Vernunft als selbständiges Erkenntnisvermögen gilt. Die Welt als Raum oder Ausdehnung oder körperliche Substanz ist nicht bloss durch die Sinne gesetzt, sondern auch durch die Vernunft — darum ist sie wirklich. Gegen solche Begründung richtet sich eigentlich die Kantische Kritik mit ihrem Ergebnisse, „dass alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinem Verstande oder reiner Vernunft nichts sei als lauter Schein, und dass nur in der Erfahrung Wahrheit sei". Hobbes bringt die Realität der Aussenwelt als Inhalt eines nicht bloss zweckmässigen, sondern notwendigen, aber doch seinem Wesen nach willkürlichen Begriffes hervor. Er macht das geistreiche Gedankenexperiment, vorzuschlagen, dass man sich alle Dinge als vernichtet und nur einen philosophierenden Menschen als übrigbleibend denken möge, und erklärt es für evident, dass dieser in seiner Erinnerung alle Vorstellungen oder Phantasmen ebenso besitzen würde wie unter der Voraussetzung, dass die reale Welt noch bestände; er würde nur keine neuen Vorstellungen gewinnen, mit den alten aber würde er ebenso verfahren und rechnen, wie wir es in Wirklichkeit mit unseren Vorstellungen als Denkende thun. Die blosse Erinne-

rung oder Vorstellung des Aussen oder der Existenz von irgend etwas würde alsdann das sein, was sie jetzt ist, nämlich die Vorstellung des Raumes. Er würde zunächst also nur leeren Raum als wirklich denken, und keine Körper mehr darin finden; aber er würde sie seinen Erinnerungen gemäss alsbald wieder hineinsetzen; dann wären sie für ihn wieder da, mit bestimmten Teilen des Raumes zusammenfallend. „Es können also jene Vorstellungen betrachtet werden, d. h. dem Denken unterworfen werden unter doppelter Benennung, nämlich als innere Accidentien der Seele — so werden sie in der Psychologie betrachtet — oder als Bilder von äusseren Dingen, d. h. als nicht wirklich existierend, aber wie sie als existierend oder ausserhalb stehend erscheinen, und auf diese Weise wären sie zunächst (d. h. in der Physik) zu betrachten. Wenn nun dieser Einsame noch denkt, dass die Körper wirklich von neuem geschaffen werden, so wird er sie nicht mehr bloss als Raumteile, sondern auch als etwas von seiner Einbildung Unabhängiges betrachten. Und so verhalten wir uns in Wahrheit zur körperlichen Welt (dies der Kern von D. C. c. VIII, 1). — Es handelt sich für diese Philosophen wie für die ganze moderne Naturwissenschaft, deren Entwickelung sie gefördert haben, darum: alle Erscheinungen, sofern sie als nicht psychische gedacht werden, aufeinander zu beziehen, zu vergleichen und gleichsam auf einen Nenner zu bringen, auf den der allgemeinsten Erfahrung, d. i. bewegter Materie. Hierbei würde die Annahme irgendwelcher besonderer Eigenschaften dieser Materie ein Widerspruch gegen den eigenen Willen des Forschers sein, da auf deren Elimination, d. h. Erklärung und Auflösung in jenen Elementen, gerade seine Bemühung gerichtet ist.

4. Der Begriff der materiellen Substanz hat, wie alle wissenschaftlichen Begriffe, keine absolute Bedeutung, sondern den relativ hohen Wert, dass er eine Natur-

wissenschaft zuerst möglich macht, die alle wechselnden Erscheinungen gleichmässig als Veränderungen in der gegenseitigen Lage zwischen beharrenden, als teilbar oder als unteilbar gedachten, Körpern vorstellen und erklären kann; wie denn jener Begriff sich endlich wieder überflüssig macht, wenn die Vorgänge nur noch als quantitative Verminderungen oder Vermehrungen verschiedener Erscheinungsformen eines und desselben unbekannten Etwas, das Energie genannt wird, begriffen werden sollen; wo dann nur noch als deren einfachste Ausdrücke, bestimmte Masseneinheiten, mit bestimmter wirklicher oder virtueller Geschwindigkeit, darum gelten müssen, weil in ihnen die besonderen Subjektsempfindungen am vollkommensten ausgelöscht sind. Die Folgen, welche von diesem jüngsten und schon allgemein geltenden Naturbegriffe — der Erhaltung der Energie — für unser allgemeines Denken sich ergeben müssen, sind noch zu wenig erwogen; die Verwandtschaft dieses Begriffes mit der Reform der philosophischen Grundbegriffe, die von Kant ausgegangen ist, hat noch kaum eine Darstellung gefunden; wenn man sie im rechten Lichte erkennt, so wird man auch auf die Denker des 17. Jahrhunderts zurückgeführt werden, bei denen Philosophie und Naturwissenschaft noch ungetrennt und untrennbar sind, und die noch so viel tiefer gehende Neuerungen zu vollbringen hatten, wie tief man auch die des gegenwärtigen Jahrhunderts schätzen mag, die erst im kommenden sich vereinen und vollenden werden. Jetzt handelt es sich schon um Ueberwindung des „Materialismus", d. h. der mechanischen Naturerklärung als eines definitiv konstituierten Prinzips; damals war, gegenüber dem herrschenden Formalismus — denn dies ist, als die Lehre von den substanziellen Formen, die eigentliche Antithese — die Begründung des Materialismus notwendig, an der Descartes wie Hobbes gearbeitet haben, wenn auch beide weit davon entfernt sind, ihn als absolutes Dogma zu

lehren, und durch ihre kritische und idealistische, oder wie man sagt: phänomenalistische Stellung zur Welt, es geradezu verneinen und zu seiner Ueberwindung den Weg bahnen. Gleichwohl ist Descartes viel weniger als Grund dazu vorhanden war, Hobbes viel mehr und mit so viel thörichtem Abscheu, dass man ihn beinahe aus den Reihen der Philosophen ausgestossen hat, als Materialist verstanden worden. Dies hat folgende Ursache. Die alte Metaphysik steht und fällt mit der Annahme „separater Formen“, d. h. dass wenigstens die vollkommene, die denkende Seele, für sich und von jedem Körper getrennt, existieren könne und existiere, mit dem menschlichen Leibe verbunden aber ihn als Vernunft und vernünftiger Wille beherrsche, wenn auch zugleich seinen Einflüssen unterworfen. Descartes kam dieser Lehre so weit entgegen, dass man diesen wissenschaftlich revolutionären Geist so auffassen konnte, als ob die Metaphysik seine eigentliche philosophische Reform enthalte; so radikal er beflissen ist, jede Erinnerung an Seelen und seelische Kräfte aus der Naturerklärung zu verbannen, indem er auch die Tiere als blosse Maschinen darstellt, und den Menschen bis auf das — als subjektive Thatsache allergewisseste — Denken; so findet er sich doch durch diese Thatsache genötigt, die Verbindung von Leib und Seele im Menschen als eine zufällige, unerklärbare Thatsache gelten zu lassen; nicht als ein Stück seiner Wissenschaft also, sondern als über seine Wissenschaft hinausgehend. Er hatte diese Not, dieses Versagen seines Denkens, durch die zu Grunde gelegte Bildung seiner Begriffe selber sich bereitet; wie schon Spinoza bemerkt: „er hatte nun einmal den Geist als so sehr verschieden vom Körper begriffen, dass er weder von der Vereinigung beider, noch vom Geiste selber, irgend eine einzelne Ursache bezeichnen konnte, sondern genötigt war, zur Ursache des ganzen Universums, d. h. zu Gott, seine Zuflucht zu nehmen“ (Spin. Eth. P. V.

praef.). Und dieser freiere Denker, den eine irrtümliche Geschichtschreibung wohl noch heute als Schüler des Descartes darstellt, „kann sich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der fest beschlossen hatte, nichts zu deduzieren aus anderen als durch sich selber erkannten Prinzipien, und nichts zu behaupten, als was er klar und deutlich gedacht hatte, und der so oft die Scholastiker tadelte, weil sie verborgene Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollten, dass er eine Hypothese annimmt, die dunkler ist als jede dunkle Qualität" (ib.).

5. In der Metaphysik des Hobbes — wenn man seine „Einleitung" der Philosophie so nennen will — bildet im Gegenteile dieser Satz den Kern: Es giebt keine Geister. Hobbes weiss, dass er mit diesem Satze nicht bloss gegen die überlieferte Philosophie, sondern auch gegen den Glauben sich wendet; er erkennt die Abhängigkeit jener von diesem, erkennt die Verwandtschaft der religiösen Metaphysik mit dem popularen Aberglauben, den er — wir werden es später betrachten — psychologisch zu erklären unternimmt. Seine Argumente sind aber folgende:

A. Aus der Vernunft. Geister sind nicht denkbar. „Das Wort Geist bezeichnet nichts als die imaginären Bewohner des Gehirns." (L. c. v. III, 34. E. III, 387.) Geister stehen auf derselben Stufe mit wahrnehmbaren Species — Licht, Farbe, Ton — „weil alle diese uns nicht weniger im Schlafe als im Wachen erscheinen, so können sie nicht Dinge ausser uns, sondern nur Vorstellungen der Seele, die sie einbildet, sein." (De corp. I. VI, 4.) Entscheidend ist aber die Apriorität, daher allgemeine und notwendige Geltung des Raumbegriffes. Wenn Geister sind, so müssen sie irgend wo sein, sie müssen im Raume einen Ort haben; alles was aber im

Raume einen Ort hat, nennen wir Körper. Geister sind daher entweder nicht, oder sind Körper.

B. Aus der Erfahrung. Geister werden in Wirklichkeit nicht darin angetroffen. Die Wirklichkeit von Engeln, die in der alten Ontologie — wie man diesen Teil der Metaphysik nannte — eine so grosse Bedeutung hatte, ist Glaubenssache; Hobbes schliesst ausdrücklich die Lehre von solchen Dingen der Phantasie von der Philosophie aus, weil es in Bezug auf sie kein Mehr und Weniger, also auch kein Denken, geben könne. Die bekanntesten Geister, nämlich Gespenster, werden vom Volke als körperlich, nämlich als feine luftige Wesen gedacht. Die Erscheinungen sind wirklich, aber ihre Deutung ist falsch und beruht darauf, dass die Menschen nicht richtig denken und nicht wissen, dass solche Erscheinungen nur Geschöpfe der Phantasie sind. Dies aber wird dadurch bewiesen, dass man durch die Annahme, sie wären im Raume, in Widerspruch gerät. So bleibt nur die Erfahrung, die jeder von seiner eigenen Seele hat: das Dasein der menschlichen und etwa auch der tierischen Seele gilt für gewiss. Auch Hobbes hält sie für gewiss, insofern als Seele das logische Subjekt von Empfindungen oder Vorstellungen bedeutet; daraus aber folgt für ihn weder, dass sie als Substanz existiere, noch, wenn es der Fall, dass diese Substanz etwas anderes als körperliche Substanz sei. In der früheren Zeit seines Philosophierens ist er am meisten geneigt den Schluss zu ziehen, dass Seele existiere, folglich als Körper, wenn auch unwahrnehmbarer, gasartiger existiere, in dem Sinne, wie die für ihn noch gültige Physiologie von materiellen Lebensgeistern sprach, und dass eben diese das seien, was man gemeiniglich unter Seele verstehe. Später scheint er davon zurückzukommen, und nähert sich vielmehr der modernen Conception einer „Psychologie ohne Seele“, wo dann Seele nur das logische Subjekt seelischer

Thatsachen oder ein Name ist für die Einheit des lebendigen Leibes in Bezug auf diese, so dass man auch mit Spinoza sagen kann: Leib und Seele ist eines und dasselbe. Dieser reinsten Konsequenz kommt er ziemlich nahe. Indem er als das, was im Raume der Sinnesempfindung entspreche, eine Bewegung, und zwar die Gegenwirkung des lebendigen Körpers gegen die vom Gegenstande ausgehende Wirkung beschreibt, fügt er hinzu: „Ich weiss, dass einige Philosophen, und zwar bedeutende Männer, behauptet haben, dass alle Körper mit Empfindung begabt seien, und ich sehe nicht, wie sie widerlegt werden können, wenn man das Wesen der Empfindung in der Gegenwirkung allein gelegen sein lässt. Aber: wenn auch aus der Gegenwirkung anderer Körper ein Vorstellungsakt entstehen sollte, so wird doch dieser nach Entfernung des Gegenstands alsbald aufhören; denn wenn sie nicht geeignete Organe besitzen, wie die Tiere, zum Behalten der eingedrückten Bewegung, so werden sie nur so empfinden, dass sie niemals sich erinnern werden, empfunden zu haben; und so geht es die Empfindung in dem Sinne, den wir hier zu erörtern haben, nicht an. Denn gemeiniglich verstehen wir als Empfindung ein durch die Vorstellungsakte vermitteltes Urteil über die Gegenstände; nämlich durch Vergleichung und Unterscheidung der Vorstellungsakte; dies aber ist, wenn nicht diejenige Bewegung im Organe, woraus der Vorstellungsakt entstanden ist, eine Zeitlang bleibt, und der Akt selber von Zeit zu Zeit wiederkehrt — unmöglich. Der Empfindung also, wovon hier die Rede ist, und die in gewöhnlicher Sprache so heisst, hängt notwendigerweise irgendwelches Gedächtnis an, wodurch das Frühere vom Späteren, und Eines vom Anderen unterschieden werden kann.“ (D. c. c. 25. 4.)

Wenn Hobbes hier und sonst den Ausdruck gebraucht, dass der psychische Akt durch Bewegung entstehe, so treffen wir doch seine eigentliche Meinung nur, indem

wir verstehen: dass er die Bewegung sei, die animalische Wahrnehmung also ausser der Gegenwirkung eine bleibende und fortgesetzte Bewegung innerhalb der Organe, an deren Beschreibung er sich versucht. Gleichwohl kann diese Darstellung als jenes Prädikates würdig gelten, das man mit mehr Schauder als Verständnis materialistisch zu nennen pflegt: sie hat ihr Korrektiv dann nur darin, dass, während hier Vorgänge im Raume geschildert werden, der Raum selber, wie Hobbes mit naiver Wahrhaftigkeit dieser Deutung gegenüber stellt, nichts als Vorstellung ist.

6. Hobbes ist Materialist in dem Verstande, wie alle Welt es ist oder mehr und mehr wird. Daran ist ihm gelegen, den Aberglauben zu vernichten, der bei allen Völkern naturwüchsig ist und tief in alle wissenschaftlichen Deutungen der Dinge sich eingenistet hat, dass die Seele ein Ding sei, das den Körper im Tode, wenn nicht auch im Schlafe, in Ohnmachten und ekstatischen Zuständen verlasse und, ein luft- und schattenhaftes Wesen, dem Träumenden und Visionär sichtbar werden könne. Dem Seelengespenst, diesem höchst poetischen oder höchst greulichen Phantasiegebilde, geht er mit dem Schwerte der Kritik zu Leibe. Er wird nicht müde, zu wiederholen, was, damals noch paradox, jetzt trivial geworden ist, dass alle solche Erscheinungen lediglich subjektiv seien, nur dem Grade ihrer Deutlichkeit oder der Stärke der Einbildung nach verschieden. Es ist einerlei, ob das Gespenst, wie vom Volke, für eine Materie, oder, wie von den Philosophen, für immateriell erklärt wird, „in Wirklichkeit ist es nichts als ein Tumult oder ein krankhafter Zustand des Gehirns.“ — Es ist höchst merkwürdig zu beobachten, wie von einem verfallenden Glauben eine Position nach der anderen aufgegeben, neue besetzt, die weiter zurückliegen, oder mit neuem Scheine, wenn nicht mit neuen Gründen, befestigt werden. Tylor hat auch unter diesem Gesichtspunkte den Geisterglauben

studiert. Der Geist wird gleichsam immer dünner. Wenn die theologische Philosophie ihn für schlechthin unkörperlich hält, so genügt dies schon der Phantasie nicht mehr, das Theorem des Descartes ist eine weitere Stufe rückwärts; noch verlorener ist die punktuelle Seele jüngerer Spekulation. Und wenn ernsthafte Denker nicht mehr sich darauf einlassen, ihre in der Welt der Phänomene mögliche separate Existenz zu behaupten, so wenig wie man im Volke noch die Fenster öffnet, um die Seele des Entschlafenen hinausfliegen zu lassen, so glauben die meisten wenigstens ihre rätselhafte Verbindung mit dem Leibe nötig zu haben, um die Thatsache der Willkür zu erklären, oder auch um dem aus anderen Gründen festgehaltenen Glauben an ihre metaphysische Unsterblichkeit so etwas wie ein logisches Fundament zu geben. Auch diese letzten Stellungen sind beinahe verlassen; die Ansicht des Gemütes und der Phantasie unterliegt der Ansicht des kalten Verstandes. Der geschmähte Denker, dessen scharfer Blick die wissenschaftliche Unhaltbarkeit voraussah, hat gesiegt. Die Prinzipien, Methoden und Ziele des Hobbes sind keine anderen als die der positiven Wissenschaft: er will Thatsachen und kausale Zusammenhänge darstellen.

Dass Bewegung nicht Empfindung bewirken kann, steht für ihn fest, denn Bewegung bewirkt Bewegung — oder was dasselbe ist: Aufhebung von Bewegung —, wenn also doch in der Zeitfolge jener Schein entsteht, so ist die Folgerung unvermeidlich: gewisse Bewegungen *sind* Empfindung; dass dies aber nicht heissen kann: wenn man jene Bewegungen wahrnähme, so würde man Empfindungen wahrnehmen, versteht sich aus Definitionen; denn gerade das Wahrgenommene und Wahrnehmbare nennen wir Nicht-Empfindung. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir aus wahrgenommenen Bewegungen auf gleichzeitige Empfindungen *schliessen*, jene also als diese verstehen und *denken* — dies ist ganz unvermeidlich,

und dies will Spinoza sagen, wenn er denselben Vorgang unter dem „Attribute“ des Denkens (= des Empfindens) und unter dem der Ausdehnung (= der Bewegung) auffasst und darstellt. Dass der Schluss auf zwei verschiedene Substanzen — den die Cartesianer machten — sowohl unnötig als unrichtig sei, darin stimmen Hobbes und Spinoza völlig überein; Hobbes freilich will nicht einsehen, dass die Substanz ebensowohl geistig als körperlich heissen könne, weil er einmal beschlossen hat, als Substanz das ausserhalb der Wahrnehmung Beharrende zu verstehen; während es seinen Grundsätzen durchaus gemäss wäre, das Seiende schlechthin „Substanz“ zu benennen, und wie er dem Gedanken, dass sie Bewegung hat, durch den Namen „Körper“ Ausdruck giebt, so dem Gedanken, dass sie Empfindung hat, durch den Namen „Seele“ Ausdruck zu geben. Es ist freilich ein grosser und schwerer Schritt, der ihn von Spinoza trennt; wie noch die heutige Biologie und Psychologie trotz vieler Anläufe vor diesem Schritte zurückbebt, der allein ihre Tendenzen zu rationaler Konsequenz führt; denn dieser Schritt ist nicht, wie eine oberflächliche Ansicht ihn deutet, der Schritt von Naturwissenschaft zu Metaphysik (in deren gebräuchlichem Sinne); denn Spinoza ist ebenso wie Hobbes und wie der positivste Naturforscher nur darauf gerichtet, die Thatsachen der Erfahrung, in so vollkommener Weise als möglich, zu beschreiben und zu erklären. Es ist die Scheu vor neuen und ungewohnten Begriffen und Unklarheit über das was überhaupt gewusst werden kann, die hier noch immer ein specielles „*Ignorabimus*“ mit selbstgefälliger Bescheidung ertönen lässt. Das Genie des Hobbes aber fand vor dieser Aufgabe seine Grenzen; er hatte genug zu thun, die herkömmlichen Begriffe des Geistes als unbrauchbar und irreführend zu kritisieren, er empfand noch gar nicht das Bedürfnis, einen neuen und besseren herzustellen. Wenn man aber nunmehr jenen Begriff des

Seienden oder der Substanz richtig fasst, so wird er wiederum sich decken mit dem der „Energie“, einem Begriffe, der gleich jenem gegen die „Attribute“ Körper und Geist neutral ist, aber sich nicht dagegen sträuben kann, in der Regel als materiell und je nach Bedürfnis als psychisch, gedacht und verstanden zu werden. —

4. Für Hobbes giebt es, wie wir sahen, die Kategorien benennbarer Wirklichkeit: Körper, Accidentien, Vorstellungen, Namen; die der Vorstellungen ist aber die ursprüngliche und allgemeinste. Der Raum ist eine Vorstellung: nämlich die eines ausserhalb ihrer Existierenden schlechthin. Die Zeit ist eine Vorstellung: nämlich Vorstellung der Bewegung schlechthin; näher: insofern als in Bewegung ein Vor und Nach unterschieden wird. Es scheint, dass Hobbes hiermit die Vorstellung Zeit auf die des Raumes zurückführen will. Das folgende Kapitel (D. c. c. VII.) handelt sodann von Körper und Accidens. Hobbes verwickelt sich hier — wie schon angedeutet wurde — in grosse Schwierigkeiten und bleibt nicht konsequent, wenn auch in den Gedanken, so doch nicht in deren Ableitung. Es war ein Fehler — der in einer älteren Phase seines Denkens beruht — dass er schon in der Logik jene Einteilung der benannten Dinge in ihre Kategorien, ohne jede Begründung, vorgetragen hat. In der „Philosophia prima“ will er die Kategorien gleichsam vor unseren Augen entstehen lassen, und ist nun durch jene Einteilung schon gebunden. Wäre er es nicht, so würde er, nach den Definitionen von Raum und Zeit, in deren Sinne fortfahren. Nachdem die Phantasie — obgleich alle Dinge als vernichtet gedacht werden — die Vorstellungen von Raum und Zeit behalten hat, erfüllt sie wieder den Raum — und wir denken zugleich, dass die Dinge wieder geschaffen werden — und das Erfüllende nennen wir Körper: so fährt er wirklich fort. Ferner aber hätte er fortfahren sollen: sie erfüllt zu-

gleich die Zeit: indem sie vorstellt, dass Körper ihren Ort verändern (hierzu bedarf es keiner Neuschöpfung von irgend etwas) — und diese Thätigkeit der Körper nennen wir Bewegung. (In der Definition der Zeit hätte Bewegung nicht vorkommen dürfen; und sie wäre genügend gewesen, wenn sie die Unterscheidung im Raume hervorgehoben hätte.) Da mithin Körper wohl ohne Bewegung (als „Ausdehnung" oder „Grösse" oder „Masse"), aber Bewegung nicht ohne Körper gedacht werden kann, so können wir, um dies auszudrücken, Körper Subjekt der Bewegung und Bewegung Accidens des Körpers nennen. Etwas mehr — ausser Substanz (= Körper) und Bewegung — von unseren Vorstellungen als ausser ihnen wirklich zu denken, ist kein Grund vorhanden. Denn — müsste es hier heissen — die sinnlichen Qualitäten als den Körpern anhaftend zu denken, ist falsch, wenn es dienen soll, Bewegungen der Körper zu erklären, und falsch, wenn es dienen soll, Empfindungen zu erklären. Denn Bewegungen müssen nur aus Bewegungen erklärt werden, weil Bewegungen zureichende Ursachen von Bewegungen sind; Empfindung ist selber Bewegung in den Organen des Empfindenden. *Ergo* ... Anstatt dessen plagt sich unser Autor an dieser Stelle mit dem Begriffe des Accidens und findet sich genötigt, es schlechthin für etwas zu erklären, was in der Natur der Dinge nicht vorhanden, also als den Modus der Auffassung des Körpers zu definieren, während er doch nur alle übrigen Accidentien, ausser der Masse (die er aber als Wesen des Körpers ausschliessen kann) und aber ausser der Bewegung, mit jener Bezeichnung wirklich charakterisieren will. Dass jene samt und sonders auf Bewegungen zu reduzieren sind, stellt er hier noch als problematisch hin, und es zu erforschen als ein Hauptstück der Naturphilosophie, obgleich er es schon in dem früheren Kapitel über die Methode als denknotwendig und *a priori* gewiss proklamiert hatte, dass alle Univer-

salien (d. h. die allgemeinsten Accidentien) eine gemeinsame Ursache haben: die Bewegung; wenn man auch ohne Räsonnement nicht wissen könne, von welcher Art jene Bewegung sei, welche die Verschiedenheiten der sinnlich wahrgenommenen Dinge, als der Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. verursachen, dass es irgendwelche Bewegung sei, liege auf der Hand. Denn wenn auch für die meisten eine Art von Beweis notwendig sei, damit sie verstehen, dass Veränderung in Bewegung bestehe, so sei das doch nicht der Fall wegen Dunkelheit der Sache (denn dass etwas von seinem Zustande oder seiner Bewegung abweiche, lasse sich ausser durch Bewegung nicht denken), sondern entweder weil ihre natürliche Ueberlegung durch die Vorurteile ihrer Lehrer verderbt worden, oder weil sie auf Erforschung der Wahrheit überhaupt keinen Gedanken gehörig anwenden. (D. C. c. VI. 5.)

5. Die wahre und stärkste Tendenz des Gedankenganges muss in der Satzfolge, die oben entwickelt wurde, gesucht werden, deren Sätze zum Teil an anderen Stellen des Werkes, das hier zu Grunde gelegt werden musste, zum Teil in anderen Schriften des Autors vorkommen. Die Sätze aber, dass die Ursache von Bewegung nur in einem anstossenden und bewegten Körper sein könne und dass alle Veränderung Bewegung sei, kehren noch unter der Prima Philosophia wieder in dem wichtigen Kapitel (D. C. cap. IX.), das von Ursache und Wirkung handelt. Dieses ist übrigens, gleich dem folgenden, das die korrespondierenden Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit erörtert, rein logisch und streng rationalistisch. Wie schon in den frühesten Entwürfen, die auf uns gekommen sind*), geht Hobbes hier aus von dem Gegen-

*) A short Tract on first principles (v. s.) und Tract. Opt. L. V. p. 217 ss.

satze des Wirkens und Leidens, des aktiven und passiven Körpers. Die Ursache eines Vorganges ist in beiden enthalten; sie ist die Gesamtheit aller Eigenschaften (Accidentien) in beiden, mit deren Gegenwart das Nichteintreten des Vorganges als der Wirkung undenkbar ist, und deren jede durch ihr Fehlen das Eintreten des Vorganges undenkbar macht. Die beiden Teile der vollkommenen und zureichenden Ursache heissen wirkende Ursache im aktiven, und stoffliche Ursache im passiven Körper. Im Augenblicke, wo die vollkommene Ursache da ist, muss auch die Wirkung eintreten; denn sonst würde ja noch ein Umstand in der wirkenden oder in der stofflichen Ursache fehlen. Da also die vollkommene Ursache auch notwendige Ursache ist, so folgt, dass jeder Vorgang eine notwendige Ursache gehabt hat, und dass alle zukünftigen Vorgänge eine notwendige Ursache haben werden. Es folgt ferner, dass Verursachung und Hervorbringung von Wirkungen in einer kontinuierlichen Progression besteht, so dass nach Verhältnis der kontinuierlichen Veränderung des oder der aktiven Körper, die in ihnen von anderen geschieht, fortwährend auch der passive, auf den sie wirken, verändert wird. Zum Beispiel: wenn ein Feuer mehr und mehr heiss wird, in kontinuierlichem Zuwachs, so wächst auch gleichzeitig seine Wirkung, nämlich die Wärme der nächsten Körper und wiederum der diesen nächsten, mehr und mehr; und „dies ist schon ein grosser Beweisgrund dafür, dass Veränderung allein in Bewegung besteht"; was so gemeint zu sein scheint, dass man einen stetigen Uebergang nur in Form unendlich kleiner, summierter Anstösse denken könne, wie man schon sich gewöhnt hatte, eine gleichförmige Beschleunigung zu denken. Uebrigens ist der Satz bedeutend als präzise Formulierung des komplizierten Begriffes der mathematischen Funktion und der gegenseitig — denn offenbar kann die Veränderung der aktiven auch aus den passiven Körpern kommen — ab-

hängigen Variabeln; eine grosse Vertiefung des gewöhnlichen Begriffes der Kausalität. Er bestimmt noch näher, dass als Ursache schlechthin das jedesmalige Anfangsglied eines solchen Prozesses, als Wirkung schlechthin das jedesmalige Endglied gedacht werden sollen, alle mittleren als Ursache und Wirkung zugleich; er will also Ursachen und Wirkungen immer in Bezug auf einen Gesamtprozess verstanden wissen. (D. C. cap. X.) Ursache und Möglichkeit, Wirkung und Wirklichkeit sind eine und dieselbe Sache, in verschiedener Betrachtung. Was in Bezug auf Vergangenes Ursache, heisst in Bezug auf Zukünftiges Möglichkeit; daher giebt es aktive und passive Möglichkeit; was in Hinsicht der Ursache Wirkung, das heisst hinsichtlich der Möglichkeit Wirklichkeit. In dem Augenblicke wo die Möglichkeit vollkommen ist, in demselbigen ist die Wirklichkeit vorhanden. Unmöglich ist das, wozu niemals die vollkommene Möglichkeit vorhanden sein wird. Alles was nicht unmöglich ist, das ist möglich. Jedes mögliche Geschehen wird daher einmal wirklich werden; es ist unmöglich, dass es nicht wirklich werde. Was aber unmöglich nicht sein oder werden kann, das nennen wir notwendig. Was also möglich ist, das wird einmal notwendig. Alles was geschieht, geschieht aus notwendigen Ursachen. Zufällig nennen wir das, dessen notwendige Ursache wir nicht erkennen. Jeder Satz, der sich auf die Zukunft bezieht, als: „Morgen wird es regnen," ist notwendig wahr, oder notwendig falsch. Die Möglichkeit ist nicht ein von jeder Wirklichkeit verschiedenes Accidens, sondern selber eine Wirklichkeit, nämlich eine Bewegung, die darum Möglichkeit heisst, weil eine andere Wirklichkeit als von ihr hervorgebracht werdend gedacht wird. — Wir berühren diese kühne Umgestaltung landläufiger Begriffe als den Kern des Gedankens, der die Philosophie des Hobbes auszeichnet und wodurch sie derjenigen Spinozas voranleuchtet und mit ihr zusammen die streng wissenschaft-

liche Ansicht, der wir in Bezug auf die menschlichen Dinge selbst heute noch nur unbestimmt uns genähert haben, vorbildlich ausdrückt. — Den Begriffen des Hobbes ist freilich eine Unfertigkeit eigen. Er will den Begriff des Möglichen so bestimmen, dass es selber als Wirkliches und doch in Bezug auf eine bestimmte andere Wirklichkeit gedacht werde; er will es davon befreien, ein blosser Ausdruck unseres Nichtwissens der Zukunft zu sein und will ihm einen positiven Inhalt geben; derselbe Begriff schwebt ihm vor, von dem er einen weiteren Gebrauch in der Theorie der Bewegung machen wird, der Begriff der Tendenz zu einer bestimmten Wirklichkeit, ihres Anfanges, ihres Keims, als notwendiger Mitursache. Rein logisch müsste er sie nun begreifen als Wahrscheinlichkeit, und erkennen, dass sie als Wahrscheinlichkeit messbar ist, eben dadurch nicht bloss *quâ* Wirklichkeit sondern auch *quâ* Möglichkeit positiv oder real gedacht wird. Hobbes hält den Schluss für zwingend: was in Wahrheit möglich ist, das muss einmal wirklich werden, sonst wäre es nicht wirklich möglich. Sein Schluss ist richtig, aber er vergisst dabei doch die wesentliche Beziehung des Begriffes auf eine bestimmte zukünftige Wirklichkeit, er schliesst nur aus dem alten Namen, dem er gleichsam Daumschrauben ansetzt, und nicht aus dem neuen Begriff, den er bilden will. Diesen hat er am Schopfe gepackt, wenn er erklärt, dass die vollkommene Möglichkeit gleich der Notwendigkeit sei; aber er zieht keine Schlüsse aus dem Satze, dass auch von der Notwendigkeit unser Wissen etwas anderes ist als die Notwendigkeit des Vorganges selber. Alle zukünftigen Vorgänge — das wissen wir, indem wir es denken — sind notwendig. Von einigen wissen oder kennen wir die Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit ist die vollkommene Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, die den Vorgang selber zunächst nicht, sondern nur unser Wissen in Bezug auf ihn an-

geht, und von diesem aus ebenso wie unvollkommene Wahrscheinlichkeiten auf den Vorgang zurückbezogen wird. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung entsteht, indem dieses Wissen, das immer auf ein Verhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen sich bezieht, auf mehrere — in einfachster Anwendung als gleich möglich gedachte — Fälle gleichsam verteilt wird. Dass der Würfel fallen und auf eine bestimmte Seite fallen wird, denken wir in diesem Sinne als notwendig; wir kennen keinen Faktor, der eine Seite vor den anderen begünstigen kann; daher sagen wir, jede ist gleich möglich, jede hat die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{6}$. Wenn nun unserer Unkenntnis eines begünstigenden Faktors die Wirklichkeit entspricht, indem kein solcher d a u e r n d vorhanden ist, sondern der jedesmal entscheidende Umstand völlig indifferent in Bezug auf den einzelnen Fall ist, dann müssen, je grösser die Zahl der Fälle wird, desto vollkommener die einzelnen gleich häufig sich wiederholen; dann sind in Wahrheit, und nicht mehr bloss in unserem Urteile, die Fälle gleich möglich, d. h. gleich wahrscheinlich; und eben dies hat das Urteil voraussetzen sollen. Jeder mögliche Fall wird nicht nur, wie Hobbes erkennt, eintreten, sondern er wird auch in einer Reihe gleicher Fälle, in Bezug auf die er möglich ist, ebenso oft wie die gleich möglichen eintreten, allgemein also wird die Häufigkeit seines Eintretens dem Grade seiner Möglichkeit proportional sein. Hobbes fehlen die beiden Conceptionen: dass sich Möglichkeit auf gleiche Fälle beziehen lässt und dass sie als Quantität gedacht werden kann. Dies hätte ihm umso näher gelegen, da er im übrigen gerade hier in charakteristischer Weise, wie nach ihm Spinoza und Leibnitz, streng rationalistisch und mathematisch denkt; d. h. (was Hume und die reinen Empiristen nicht begreifen) in Bezug auf seine eigenen Begriffe; und dass ein solcher Begriff auch der der Ursache oder der ihm völlig gleich gesetzte der Möglichkeit ist: nämlich eine I d e e, deren

absolute Vollendung sie mit ihrem Gegenteile, der Wirkung oder Wirklichkeit zusammenfallen lässt, so dass jede bekannte Ursache oder Möglichkeit als ein „Teil", d. i. als ein komponierender Faktor der Wirklichkeit aufgefasst wird. Der Satz, dass alle Wirklichkeit als solche nur durch sinnliche Erfahrung erkennbar ist — ein Satz, den auch Hobbes immer von neuem einschärft — und dass auf Grund der Erfahrung Folgerungen und Erwartungen gebildet werden, wird hiedurch gar nicht berührt; als Wirklichkeit in Bezug auf ihre Möglichkeit, als Wirkung in Bezug auf ihre Ursache wird sie nur durch Vernunft erkannt; denn dies sind Begriffe, die ihre bestimmte Gestalt nur durch vernünftiges Denken, d. i. durch Definitionen erhalten können. Man will aus der Ursache erkennen, d. h. das Zusammenfallen von Erkenntnisgrund und Ursache ist Problem oder Ideal; kann daher dem Denken als wirklicher Fall sich darstellen. So muss es auch verstanden werden, wenn Spinoza *Causa* = *Ratio* setzt, und wenn Leibnitz nach dem Prinzip des zureichenden Grundes alle thatsächlichen Wahrheiten abzuleiten lehrt. Keiner von diesen Denkern hat aber, wie mir scheint, sich und uns hinlänglich klar gemacht, welche Bedeutung dieser Begriff des ideellen Falles, noch: welche Bedeutung die Gleichheit und folglich das quantitativ ausdrückbare Verhältnis von Fällen oder Ereignissen, für die Theorie der Kausalität, mithin für Wissenschaft überhaupt in Anspruch nehmen muss.

6. Hobbes geht auf diese Begriffe: der Gleichheit und Verschiedenheit, des Verhältnisses und der Proportion, sodann der Quantität und ihrer Relativität, der Gleichheit von Verhältnissen mit grosser Ausführlichkeit ein (cap. 11. 12. 13.), um seine Prinzipienlehre mit den Begriffen der Geraden und der Kurve, des Winkels und der Figur abzuschliessen (cap. 14) und auf den Abschnitt überzugehen, der unter dem Titel „von den Verhältnissen

der Bewegungen und Massen“ in eigentümlicher Vermischung Sätze der Geometrie und Sätze der Mechanik darstellt. Hier erinnere man sich, dass es ihm galt, das Gebiet des Demonstrierbaren abzusondern, und wie er sich Demonstrationen a priori zurechtgelegt hat. Hierin ist freilich grosse Unsicherheit bei ihm selber; aber das Eine bleibt ihm feststehen, dass aus der Bewegung eines Punktes eine Linie sich ergebe, aus der Bewegung einer Linie eine Ebene, aus der Bewegung einer Ebene ein (geometrischer) Körper; ferner dass verschiedene Bewegungen verschiedene Figuren beschreiben oder bewirken, wobei aber noch unentschieden bleibt, ob die Gerade oder die Kurve einfachste Linie der Bewegung sei; die Gerade wird nur definiert als der kürzeste Abstand oder Weg zwischen zwei Punkten. (D. C. I. 66.) Nun sollte aber nach dem Grundplane auf diese „Geometrie“ die Betrachtung dessen folgen, was die Bewegung eines Körpers auf den anderen Körper bewirke, und zwar an erster Stelle, welche Bewegung — auf welchem Wege und mit welcher Geschwindigkeit — erfolge durch den Stoss eines Körpers auf einen ruhenden oder bewegten, und wiederum welche Bewegung die zweite in einen dritten Körper hervorrufen werde u. s. w. Hiermit sollte die eigentliche Lehre von der Bewegung als besonderes Stück der Philosophie dargestellt werden. In der Ausführung verwirren sich aber die hier klar gesonderten Ideen: anstatt der Geometrie und darauf folgender Kinematik erhalten wir nur den einen Abschnitt „über die Verhältnisse etc.“. Die Verwirrung zu erklären wäre sehr umständlich; es genüge zu sagen, dass als Störung immer der Gedanke sich einschiebt, dass Wissenschaft die Entstehung von Körpern zum Gegenstande habe, und dass diese wiederum unsere Vorstellungen seien, dass unsere allgemeinsten Vorstellungen die von Grössen seien, dass wir Grössen im Raum konstruieren können, dass wir deren Entstehung daher a priori kennen, dass wir

also auch von Körpern, nämlich von geometrischen, vollkommene Wissenschaft haben (nicht bloss von Namen = Begriffen), und dass die geometrischen Körper, wenn wir auch beim Punkte die Ausdehnung, bei der Linie die Breite, bei der Fläche die Dicke nicht rechnen, in Wirklichkeit wahre, konkrete Körper seien. Treffend bemerkt Robertson (Hobbes p. 108.): „Obwohl zu Zeiten Hobbes klar genug begreift, dass Geometrie mit ideellen Bestimmungen und streng definierten Konstruktionen arbeitet . . . so kann er doch im allgemeinen sich nicht von dem Begriffe freimachen, dass eine Abstraktion ein Nichtseiendes bedeute. Wissenschaft hat eine Kenntnis von wirklichen Dingen zu geben und wirkliche Dinge sind aktuell ausgedehnte Körper.“ Am Schlusse des Abschnittes sagt er jedoch ausdrücklich (D. C. c. 24. 9.), es seien darin Bewegung und Grösse an sich und auf abstrakte Weise betrachtet worden, und nun erst solle die Abhandlung über Bewegung und Grösse der Weltkörper, d. h. der wirklich existierenden, beginnen. Die abstrakte Theorie bezieht sich auf gedachte Körper, d. h. geometrische, sie bezieht sich aber ferner auf gedachte Accidentien, d. h. Bewegungen — da Grösse oder Ausdehnung als mit dem Begriffe des Körpers gegeben vorausgesetzt wird — aller denkbaren, d. h. auch der wirklichen Körper, und das sind ideelle Fälle oder Ereignisse.

Bewegung wird selber als Grösse gedacht, indem sie gemessen wird, und der Maasstab muss zuvor gemacht, d. h. gedacht werden. Dass Hobbes hier in die Fussstapfen Galileis tritt, werden wir sogleich sehen; wie aber auch die isolierte Bewegung eines Körpers gedacht wird, sie muss auf Raum und Zeit bezogen werden, um als Grösse gedacht zu werden; und als Grösse ist sie Ursache oder Kraft. Aus der Ursache eine Wirkung ableiten, heisst aus einer Bewegungsgrösse eine andere folgern; die andere ist teils ihre eigene — davon kann zuerst abgesehen werden — teils die anderer Körper; eine solche wird ent-

weder vermehrt (auch wenn sie bisher = 0 war) oder vermindert: Kraft hat beschleunigende oder hemmende Wirkung. Hemmung ist Widerstand, Widerstand ist Widerspruch. Zwei Körper können nicht gleichzeitig am selben Orte sein; Zusammentreffen ist daher Weichen des einen oder Weichen des anderen, je nachdem die eine oder die andere Bewegung grösser, d. h. stärker ist. Die gesamte Rechnung muss darauf basieren, dass Bewegung von einer bestimmten Art, die Hobbes oft als sichtbare Bewegung unterscheidet, nur durch gleichartige Bewegung vermehrt und vermindert werden, nur aus andersartiger entstehen und in andersartige übergehen kann, dass Bewegung schlechthin — als intensive Grösse — ebenso wenig wie die extensive Grösse Materie, erzeugt oder vernichtet, vermehrt oder vermindert werden kann, sondern nur in ihren Verhältnissen zu Bewegungen anderer Art wechselt, die Hobbes oft als die Bewegungen unsichtbarer Teile kenntlich macht und von denen er weiss, dass sie die Ursachen unserer Empfindungen sinnlicher Qualitäten sind, so dass diese Empfindungen selber als Bewegungen objektiv vorhanden sind.

Vierter Abschnitt.

Die mechanischen Grundsätze.

Hobbes erkannte zwar die Grenzen der deduktiven Methode. Die wirklichen Ursachen der physikalischen Erscheinungen glaubt er nicht aus Definitionen, d. h. nach dem Satze der Identität und dem Satze vom Grunde ableiten zu können. Sie sollen aber gleichwohl nicht so sehr aus Beobachtung — die immer nur thatsächliche Folgen aufzeigen kann — als durch Räsonnement gewonnen werden. Denn wir kennen die Operationen der Natur zwar nicht im einzelnen, aber doch ihre allgemeine Verfahrungsweise, ihre Methoden, ihre Grundgesetze. Denn das sind die Gesetze der Bewegung, weil alle Veränderung in Bewegung besteht oder „alles in der Natur auf mechanische Weise geschieht“. Dieser Satz selber, wie auch das Axiom der Beharrung werden deduziert. Die Beweise, von deren Form hier abgesehen werde, enthalten im Kerne folgendes: Raum und Zeit können nicht Ursache äusserer Vorgänge sein, denn sie sind lediglich subjektiv; im leeren Raume kann aber ein ruhender Körper nicht gedacht werden als in Bewegung übergehend, ohne Ursache ausser ihm; denn wenn ihn eine innere Ursache bewegte, so ist kein Grund zu denken, dass er eher in die eine als in jede andere Richtung ginge; ebenso kann

nicht gedacht werden, dass eine Bewegung im leeren Raume ihre Geschwindigkeit verändere oder zur Ruhe komme, eher in einem bestimmten, als in jedem anderen Zeitpunkt. Ursache ist das, bei dessen Gegebensein die Nichtveränderung undenkbar ist. Undenkbar ist aber, dass ein ruhender Körper an seinem Orte bleibe, nur dann, wenn ein anderer Körper diesen Ort einnimmt, denn zwei Körper können nicht denselben Ort haben; dies aber setzt voraus, dass der andere an den Ort gekommen ist, also kann nur ein anderer bewegter und anstossender Körper Ursache der Bewegung sein. Ebenso ist die fortgesetzte gleichförmige Bewegung nur dann undenkbar, wenn der Körper keinen neuen Ort mehr einnehmen kann; davon aber kann nur Ursache sein, dass ein Ort besetzt ist und bleibt, das Bleiben ist nur durch Widerstand möglich, Widerstand ist Bewegung.

Aus den Prämissen des Hobbes folgt, was er nicht ausdrücklich lehrt, dass auch Ruhe Widerstand, also Bewegung ist. Erst dadurch wird der Gedanke klar: Bewegung ist ein durch Raum und Zeit bestimmtes Quantum, und das Beharren dieses Quantums ist denkbar oder möglich, es sei denn, dass es durch ein anderes Quantum derselben Art vermehrt, vermindert oder aufgehoben werde. Wir wissen nicht, dass das Nichtbeharren unmöglich ist; aber wir wissen, dass das Beharren unmöglich oder die Veränderung notwendig ist unter den angegebenen Bedingungen. Alles geschieht aber nur, wenn es notwendig ist — denn sonst fehlt etwas an seiner vollkommenen und zureichenden Ursache — folglich geschieht eine Veränderung nur unter solchen Bedingungen. Durchaus deutlich hat Hobbes diesen Gedanken, Bewegung als reale Quantität zu definieren, nicht ausgewickelt, aber er liegt völlig in seinem Systeme wie in den Prinzipien Galileis, dessen Spuren er in diesem Felde wissend und mit Entschiedenheit folgt. Erst dadurch wird seine Erklärung zur That, dass er alles Denken als Rechnen

verstehe, und dass nicht bloss Zahlen untereinander, sondern Grössen zu Grössen, Bewegungen zu Bewegungen, Zeiten zu Zeiten ... Namen zu Namen addiert und von einander subtrahiert werden können. (D. C. c. I. 2. 3.) Auch ist sein wirkliches Verfahren, wo er zu den speziellen Sätzen der Bewegungslehre übergeht, von entsprechender Art. Zunächst macht es ihm Schwierigkeit, Geschwindigkeit durch Raum und Zeit zu bestimmen, da er wohl weiss, dass Zeit selber nur durch gleichförmige Bewegung gemessen werden kann; dann aber findet er — wofür die Terminologie der Schulen, die das Denken in Begriffen zu so hoher Eleganz gebracht hatten, zur Hilfe kam — den Begriff der Bewegungseinheit, dessen was sich zu jeder gegebenen Bewegung verhalte wie der Punkt zur Linie, und er definiert sie als die im denkbar kleinsten (wofür man später unendlich klein sagt) Raume und der denkbar kleinsten Zeit geschehende Bewegung (ib. c. XV. 2.), d. h. dass die Quantität von Raum und Zeit = 0, diese Null aber als eine Grösse gerechnet werden soll; denn eine Tendenz (so mögen wir den Conatus oder Endeavour übersetzen) kann der anderen gleich oder ungleich sein, und aus sehr vielen wird eine endliche Grösse. Mit den Schwierigkeiten, die hier sich eröffnen und erst durch die kühne Methode der Differenzialrechnung gelöst werden, hat Hobbes sein Leben lang gekämpft. Erwähnt sei noch, dass er (ganz im Gedanken Galileis) der Tendenz jede mögliche Geschwindigkeit, also auch eine unendlich kleine, eigen sein lässt; und die Geschwindigkeit der Tendenz nennt er ihren Andrang (impetus); der Andrang multipliziert in sich selber oder in die „Grösse“ des Bewegenden wird definiert als „Kraft“; und der Ueberschuss einer Bewegung über ihren Widerstand als ihr „Moment“. Grossen Wert legt er sodann auf die Sätze, dass auch der denkbar kleinste Andrang einen bestimmten Bewegungseffekt haben müsse (denn sonst könne auch die Summierung keinen bewirken); und

dass jede Tendenz, ob stark oder schwach, in unendliche Entfernung sich fortpflanze, und zwar auch in der kleinsten Zeit. „Es macht keinen Unterschied, dass die Tendenz im Fortschreiten schwächer und schwächer wird; denn Bewegung kann unwahrnehmbar sein; und ich prüfe jetzt Dinge nicht nach Wahrnehmung und Erfahrung, sondern nach Vernunft.“

Die schwierige Frage, wie sich diese Sätze, in denen zunächst nur ein Spiel mit Begriffen vorzuliegen scheint, zu seinen übrigen Theoremen und wie sie sich zu den seither angenommenen Grundsätzen der Mechanik verhalten, muss ich übergehen. Bedeutung für ihren Autor haben sie in Bezug auf seine Lehre von der Wahrnehmung, wie sogleich sich zeigen wird. Hobbes hat noch in späteren Schriften um die Theorie der Bewegung sich die entschiedenste Mühe gegeben, und dabei unter manchen Irrgängen doch manche bedeutende Anregung hinterlassen. So teilt er einen klaren Begriff der Zusammensetzung und Zerlegung von Kräften mit, und versucht, vor Huyghens, zu beweisen, dass jede Bewegungs-Ursache so wirkt, als ob die konkurrierenden nicht vorhanden wären. Im Hinblick auf die astronomischen Phänomene legt er besonderes Gewicht auf seine Definition der einfachen Bewegung — in der alle Teile des bewegten Körpers gleiche Linien beschreiben — und der zugleich kreisförmigen, bei der ein Körper nach jeder Umwälzung in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt. Die Strömungen, die durch solche Bewegung in einem flüssigen Medium entstehen müssen, und die Wirkungen solcher Strömungen auf heterogene und homogene Körper, ferner die Wirkungen zusammengesetzter Kreisbewegung, d. h. der Drehung auf einer Achse, versucht er zu deduzieren. Mit Hülfe von angenommenen inneren Bewegungen der Teile sollen die allgemeinen Eigenschaften der Materie, als Zähigkeit, ja Elastizität erklärt werden, wobei er wiederum vor dem Sinnenschein warnend sich

auf das Denken beruft, demgemäss die Entfernung eines Hindernisses oder Widerstandes nicht Ursache einer Bewegung sein könne. Hingegen werden als solche Ursachen, die selber Varietäten von Bewegung sind, Druck, Ausdehnung und Zusammenziehung, Stoss und Zug, Beugung u. a. sorgfältig unterschieden.

Es folgt noch ein Kapitel (cap. 23), das die Gesetze des Gleichgewichts entwickelt und eines, das über Brechung und Reflexion handelt; hier wird die Optik vorausbedeutet (cap. 24).

Fünfter Abschnitt.

Die Physik.

---

1. Der vierte Abschnitt der Schrift De Corpore soll also die Physik darstellen. Dies geschieht aber in sehr auffallender Ordnung. Die Erkenntnislehre setzt sich wieder dazwischen. Und zwar nicht als Lehre von der besonderen menschlichen, sondern von der animalischen Wahrnehmung, wodurch der Gegensatz gegen Descartes sich scharf ausprägt. Hobbes meint, weil die Wahrnehmung Ursache der sinnlichen Qualitäten sei, und diese den eigentlichen Gegenstand der Naturerklärung ausmache, so müsse zuvor die Wahrnehmung erklärt werden (D. C. c. 6, 6). Oder weil von allen Phänomenen sie das wunderbarste und ursprünglichste, von keinem anderen ableitbar, sei (D. C. c. 25, 1). Wahrnehmung ist eine Veränderung des wahrnehmenden Körpers, alle Veränderung ist Bewegung in den inneren Teilen, und diese heissen an jenem die Sinnesorgane. Ihre Erregung muss von aussen kommen, der unmittelbare Druck von einem entfernteren, und zuletzt von dem was man den Gegenstand nennt. Die Erregung ruft eine Gegenbewegung im Organe hervor, die von innen nach aussen gehend, eine gewisse Zeit dauert und das Phantasma nach aussen setzt. Dass Hobbes Gedächtnis und Urteil der Wahr-

nehmung für wesentlich hält, ist schon Seite 127 berichtet, und diese führt er zurück auf Bewegung, die in den Organen verharre. Bedeutend ist die Folgerung, dass ohne Mannigfaltigkeit keine Unterscheidung und Vergleichung, also auch keine Empfindung möglich sei. „Wenn ein Mensch, mit vollkommenen Gesichts-, aber keinen anderen Sinnesorganen ausgestattet, beständig dasselbe nach Farbe und Gestalt sich nicht verändernde Ding anstarrte, so würde ich sagen, dass er ebensowenig etwas sehe, als ich mit meinen Organen des Tastsinnes die Knochen meiner Arme wahrnehmen kann; immer dasselbe empfinden und nicht empfinden kömmt auf eines hinaus“ (ib. 5). In einem Dialoge der späteren Zeit macht er eine interessante Anwendung auf die Psychologie des Kindes. „Wenn ein Neugeborenes mit offenen Augen dem blauen Himmel ausgesetzt würde, sollte es nicht eine Empfindung des Lichtes haben? Nein — wird geantwortet — wenn es kein Gedächtnis an etwas früher Gesehenes oder durch einen anderen Sinn Wahrgenommenes hätte, so würde es im Finstern sein; denn Finsternis ist Finsternis, ob blau oder schwarz, für den, der nicht unterscheiden kann“ (Dec. phys. E. VII 83). Hobbes erkennt ferner, dass die Einheit des organischen Körpers — von der er sonst wenig weiss — als Subjekt der Empfindungen gedacht werden müsse und meint, dass es für alle ein gemeinsames Organ gebe, das er, noch im Sinne der alten Physiologie, in den Verbindungen der Nervenwurzeln mit dem Herzen vermutet; im Zusammenhange damit geht ihm die Bedeutung der Aufmerksamkeit auf, die er aus der verschiedenen Stärke der Sinnesthätigkeit (der „Reaktion“) und der mangelnden Disposition der schon erregten Organe für andere Eindrücke ableitet. Nur die vorherrschende Erregung wird zur äusseren Wahrnehmung — sie hebt die übrigen Vorstellungen auf, „wie das Sonnenlicht das Licht der übrigen Gestirne,

ohne ihre Thätigkeit zu hemmen, durch seinen überstarken Glanz verdunkelt“ (D. C. c. 25, 6).

Ich übergehe hier die Abschnitte über Phantasie, Erinnerungen, Träume, über Begierde und Abscheu und über den Willen; alle diese Themate haben, in den ausserhalb des Systemes liegenden und früheren Schriften, ihre besondere Darstellung in Bezug auf den Menschen gefunden, während er sie hier auf die allgemeinere animalische Psychologie ausdehnen will, in dem richtigen Gedanken, dass diese zu Grunde gelegt werden müsse, ohne aber doch diesen Gedanken durchzuführen, da die Ausführung auf den Menschen allein zugeschnitten ist.

Die Physik handelt im nächsten Kapitel (c. 26) „über das Universum und die Gestirne“, sodann über Licht, Wärme und Farben (c. 27); über Kälte, Wind, Härte, Eis, Blitz und Donner u. dgl. (c. 28); sodann über Schall, und die Gegenstände der übrigen Sinne (c. 29); zuletzt über die Schwere (c. 30). Die Einteilung ist im Sinne des Phänomenalismus folgerichtig. Nachdem über die Wahrnehmung im allgemeinen gehandelt worden, sollen die Gegenstände der einzelnen Sinne, zuerst des Gesichtes, durchgenommen werden; an das Licht wird aber sogleich die Wärme als Begleiterscheinung des Sonnenlichtes angeschlossen. Voran geht die Betrachtung des grössten der wahrnehmbaren Gegenstände, der Welt selber, „wie sie uns, die wir oberhalb dieses Punktes, den wir die Erde nennen, um uns schauen, von allen Seiten wahrnehmbar ist“. Ueber sie als einheitliches Aggregat vieler Teile „kann sehr wenig gefragt, nichts ausgemacht werden“. Vom Unendlichen giebt es keine Vorstellung; weder der Mensch noch ein anderes Wesen, es müsste denn selber unendlich sein, kann irgendwelchen Begriff vom Unendlichen haben; und wenn auch jemand von irgend einer Wirkung zu ihrer unmittelbaren Ursache, von dieser zu einer entfernteren und so fort, in folgerichtigstem Denken aufsteigen wollte, so wird er

doch nicht in die Ewigkeit fortschreiten können, sondern wird endlich ermüdet aufhören, und doch nicht wissen, ob er weiter hätte fortschreiten können. — Und wenn auch daraus, dass nichts sich selber bewegen kann, richtig genug geschlossen wird, dass es ein erstes Bewegendes von Ewigkeit her gebe, so wird doch nicht, wie man zu thun pflegt, geschlossen werden dürfen auf ein ewig Unbewegliches, sondern im Gegenteil auf ein ewig Bewegtes; denn ebenso wahr ist es, dass nichts bewegt werden kann, ausser von einem Bewegten . . . Jene kann ich daher nicht loben, die sich rühmen, mit Gründen aus der Natur bewiesen zu haben, dass die Welt einen Anfang gehabt habe. Von den Ungelehrten, weil sie nicht verstehen, von den Gelehrten, weil sie verstehen, was jene Rede sagen will, werden sie mit Recht verachtet.“

2. Wenn Hobbes deutlich auf den Pantheismus oder Pankosmismus als seine eigentliche Weltanschauung hinweist, so begegnet dieselbe Ablehnung der theistischen und deistischen Vorstellung eines „Gottes der von aussen stiesse“, auch in der folgenden Kritik der Argumente Epikurs zu Gunsten des Vakuum. Epikur leugnete, dass in einem angefüllten Raume Bewegung entstehen könne; Bewegung wäre daher unmöglich, wenn es in der Welt kein Leeres gäbe. Hobbes giebt dies zu, wenn ein Ruhezustand als der gegebene vorausgesetzt werde. „Dass aber die Körper zuerst ruhten, dann bewegt wurden, scheint nicht notwendiger zu denken, als dass sie umgekehrt zuerst bewegt, dann in Ruhe (wenn je in Ruhe) gekommen wären.“ Und der Begriff der Bewegung fordert wohl Zwischenräume, aber nicht leere, es genügt, wenn die Materie der Zwischenräume flüssig gedacht wird. Aber „soviel ich aus den Reden derer, die mit mir über das Vakuum gesprochen haben — kein Zweifel, dass er hier an Unterhaltungen mit Gassendi sich erinnert — entnehme, können sie (die Atomisten) das

Flüssige nur so vorstellen, als ob es aus Körnern des Harten bestände, wie flüssiges Mehl aus gemahlenem Getreide entsteht; da es doch möglich ist, das Flüssige zu denken als seinem Wesen nach in gleicher Weise homogen wie das Atom oder das Vakuum selber" (D. C. c. 26, 3). Mit Recht bemerkt hier ein ausgezeichneter Kritiker neuester Zeit einen bedeutenden und, wie er meint, ersten Versuch „das Problem der Korpuskulartheorie in das Problem der Fluiditätstheorie umzukehren" *). Besonders merkwürdig aber, und im Zusammenhange damit, ist die von Leibniz später als loi *de continuité* formulierte Ansicht, dass in der Natur alle Abstufungen vorhanden sind — offenbar die echt rationalistische Uebertragung des Denkbaren in die Wirklichkeit —, wie denn auch Hobbes nie einen Zweifel darüber lässt, dass ihm alle Qualitäts- wie alle Grössenbegriffe bloss relative Bedeutung haben, und dass es nur darauf ankomme, sie untereinander zu vergleichen, endlich auf einen gemeinsamen Maasstab sie zu beziehen. In diesem Sinne behandelt er auch den Unterschied, den wir als den der Aggregat-Zustände der Materie bezeichnen. Hart und weich verhalten sich zu einander wie fest und flüssig, und gleichwie Weiches immer wieder in Weiches, so ist Flüssiges immer wieder in Flüssiges teilbar. Alles ist überhaupt ins Unendliche teilbar, so wenig als eine unmögliche Grossheit, giebt es eine unmögliche Kleinheit **), man kann also mit beliebig kleinen Körpern und ebenso mit beliebigen Graden der Flüssigkeit als möglichen Faktoren der Wirklichkeit rechnen. Hobbes nimmt an, dass es ausser den „festen und sichtbaren" Weltkörpern unsichtbare, überaus kleine Atome durch die Zwischenräume der Erde und der Gestirne verstreut gebe, und endlich einen allerflüssigsten

*) Lasswitz, Gesch. d. Atomistik I, 224.

**) Hobbes beruft sich hiefür auch auf die damals neuesten Erfahrungen des Mikroskops: De corp. 27, 1.

Aether, der allen übrigen Raum so erfülle, dass keine leere Stelle nachbleibe. Was aber seine eigentlichen astronomischen Theorien angeht, in denen er, ausser an Coppernicus, an Keppler und Galilei sich anzuschliessen bemüht ist, so genüge es, die Worte Robertsons anzuführen, dass er in seiner Weise nicht weniger als Newton selber beflissen ist, das heliocentrische System auf Grund einfacher und verständlicher physikalischer Prinzipien zu erklären. Ohne die Bedeutung der charakteristischen Gesetze Kepplers zu kennen, sucht er doch mit ihm eine Ursache der Exzentrizität der Erdbahn und giebt zu, dass sie in einem Unterschiede der Teile der Erde liegen müsse, verwehrt aber, dass die Anziehung — die er als bewegende Ursache der Planetenbahnen in die Sonne setzt — eine magnetische Kraft sei, und dass Anziehung und Abstossung durch immaterielle Species geschehe, wie Keppler noch angenommen hatte; ebenso will er nichts davon wissen, dass die Anziehung herrühre von einer „Verwandtschaft" der Körper — wenn dem so wäre, warum sollte nicht ein Ei das andere anziehen? — dagegen meint er, dass die Wassermasse stärker als das Land von der Sonne angezogen werde. Hobbes hatte in abstracto zu beweisen gemeint (c. 21. 10), dass ein sphärischer Körper, in einem flüssigen Medium mit einfacher Kreisbewegung bewegt, verursachen müsse, dass eine andere Kugel in demselben Medium, deren Materie nicht flüssig sei, auch mit einfacher Kreisbewegung bewegt werde. Davon geschieht nun die Anwendung, um die Bewegung der Planeten um die Sonne, des Mondes um die Erde mechanisch zu erklären. — Das Licht glaubt er aus dem Drucke, den die Sonne durch ihre Drehung auf die umgebende ätherische Substanz ausübe und der sich „in einem Augenblick" bis zum Auge und Herzen fortsetze, ebenso hinlänglich zu erklären. Versteht sich, dass auch die Wärme ihm nicht ein Stoff, sondern eine Bewegung ist, und zwar in denselben

Aetherschwingungen bestehend, die das Auge als Licht empfindet. Scharf unterscheidet er dabei die Wärme als Ursache und objektive Thatsache von der Wärmeempfindung. Indem er diese mit dem Transspirieren zusammenbringt, meint er, dass die Spiritus, das Blut und alles Liquide in unserem Körper von innen nach aussen gereizt werde und die Haut anschwelle, je nach dem Grade der Wärme; diesen Vorgang vergleicht er sodann mit der Verdunstung des Wassers auf der Erde. Aus Kombination von Luft- und Wärmeeffekten will er das Feuer erklären, von dem er erkennt, dass es nicht ein besonderer Körper, sondern irgendwelche Materie in einem besonders lebhaften Bewegungs-Zustande sei. Farbe hält er für Licht, das durch gestörte Bewegung erzeugt sei, also für getrübtes Licht.

3. Von den übrigen mechanischen Erklärungen will ich nur noch einige charakteristische und zwar 1) des Kältegefühls erwähnen: wie durch Wärme die inneren Körperteile nach aussen, so streben durch Kälte die äusseren nach innen. Erfahrung lehrt, dass ein sanfter Hauch des Mundes auf die Hand als Wärme, ein stärkeres Blasen als Kälte empfunden werde: dies rühre daher, dass jeder Luftzug oder Wind eine direkte Bewegung seines Ganzen, und eine einfache Bewegung seiner Partikeln habe; je nachdem die eine oder die andere vorherrscht, habe sie die eine oder andere vorherrschende Wirkung; hienach versucht er sich an einer Erklärung der Winde aus den aufsteigenden Dünsten der Erde. 2) Was den Schall und die Gegenstände des Geruchs-, des Geschmacks- und des Tastsinnes betrifft, so wird man auch hier aus dem energisch durchgeführten Prinzip merkwürdige Einsichten entspringen sehen. Von der Fortpflanzung des Schalles in verschiedenem Medium hat er eine deutliche Vorstellung; die verschiedene Tonhöhe erklärt er daraus, dass die Teile des tönenden Körpers

rascher oder langsamer sich fort- nnd wieder zurückbewegen; je häufiger die Erschütterungen sind, aus desto mehreren und folglich kleineren Teilen besteht der im gleichen Tempo, aus einem einzigen Stosse erzeugte Schall; „ein hoher Ton besteht wie eine dünne Materie aus kleinsten Teilen, jener der Zeit, diese der Materie.“ Hier beruht er auf den Arbeiten seiner französischen Freunde, Mersennes und Gassendis. Mit Geruch und Geschmack haben Effluvien nichts zu thun; dass beide nicht nur das Gehirn erregen, sondern auch den Magen, wie der Ekel beweist, den sie verursachen können, wird den nicht verwundern, der erwägt, dass eine und dieselbe Membrane von der *dura mater* aus auf Nasenlöcher, Zunge, Gaumen (und, ist zu verstehen, Magen) sich fortsetzt. Der Tastsinn nimmt alles, ausser Wärme und Kälte, nur durch Berührung wahr. „Das Rauhe und Glatte, wie Grösse und Figur, werden nicht durch den Tastsinn allein, sondern auch durch das Gedächtnis empfunden; denn obgleich manche Dinge in einem Punkte getastet werden, so kann man doch jene nicht empfinden, ohne den Fluss eines Punktes, d. h. ohne Zeit; Zeit aber zu empfinden, dazu bedarf es des Gedächtnisses.“ Mit Recht bedauert Robertson, dass diese feine Bemerkung (wir dürfen hinzufügen, nebst dem Grundsatze selber, dass Gedächtnis zur Wahrnehmung notwendig sei,) in die einzelnen Zweige der Psychologie nicht verfolgt worden ist.

3) Die Ursache der Schwere erblickt Hobbes mit einigen Vorgängern und im Gegensatze zu denen, die sie auf einen *appetitus internus* zurückführen, in Anziehung der Erde nach ihrem Centrum; von solcher Anziehung aber glaubt er zuerst eine rationelle Erklärung zu geben; originell genug ist diese Erklärung: die Erde schleudert durch ihre Drehungen fortwährend Luftatome von sich, diese drücken auf andere Luftatome, und diese wieder

auf die schwereren Körper in kontinuierlichen Stössen. Wenn man sich erinnert, dass ganz analog die Wirkung der Sonne auf die Aetherteilchen gedacht wurde, um den Umschwung der Planeten plausibel zu machen, so wird man finden, dass der Grundgedanke Newtons, hier dieselbe Kraft anzunehmen, darin vorgebildet ist, was aber seinen tieferen Ursprung nicht in den eigenen Ideen des Hobbes, — da von der kruden mechanischen Gestalt abgesehen werden muss, — sondern in denen Kepplers haben dürfte.

Sechster Abschnitt.

Die Anthropologie.

Während nun, wie wir gesehen haben, die Psychologie der Physik und ihrer Einteilung zu Grunde gelegt wurde, so verhält sie doch als Psychologie des Menschen sich zur Physik wie ein Teil zum Ganzen.

1. Den Kernpunkt in der Betrachtung des Menschen bildet die Lehre von der Notwendigkeit menschlicher Handlungen, oder — wie man sie schon damals bezeichnete — von der Unfreiheit des Willens. Sie ist für Hobbes eine einfache Folgerung aus dem Satze vom Grunde, den er als ein Denkgesetz auf alle Thatsachen der Natur anwendet. In Streitschriften gegen einen scholastisch gebildeten Bischof hat er die Lehre verteidigt, und er hat den Ruhm, der Erste zu sein in der ganzen Epoche, der ohne theologische Beimischung — denn was er von solcher Art beibringt ist nur Zukost — diesen starken Wein des Gedankens bereitet hat. Die späteren Deterministen, als deren Häupter Spinoza und Leibniz gelten dürfen, fügen seinen Argumenten wenig Neues hinzu. Von Leibniz ist es sicher, dass er jene Schriften gekannt hat und dass er unter ihrem Einflusse stand; von Spinoza wahrscheinlich, dass er nur die kursorische

Behandlung des Problems in De Cive und etwa im „Leviathan“ gelesen hatte.

Hobbes wusste, dass diese Ansicht, zumal wenn sie von ihm, dem erklärten Feinde der Theologie ausging, für gefährlich galt, und es war nur äusseren Anregungen zu danken, dass er ihr die besonderen Schriften widmete. Als ein grosses Paradoxon stellt er insbesondere den Satz hin, den wir heute pantheistisch nennen dürfen, dass es kaum einen Vorgang gebe — und also auch keinen menschlichen — zu dessen Verursachung nicht alles, was es giebt in der Natur der Dinge, mitwirke. Der Bischof hatte dies nicht verstanden, und, wie Hobbes in seiner Replik bemerkt, „spricht oft von Paradoxen mit so viel Hohn und Abscheu, dass ein schlichter Leser ein Paradoxon entweder für Hochverrat oder für ein anderes greuliches Verbrechen, wenn nicht für eine alberne Schmach halten muss; während vielleicht ein einsichtiger Leser weiss, was das Wort bedeutet, und dass ein Paradoxon eine Meinung ist, die noch nicht allgemeine Annahme gefunden hat. Die christliche Religion war einst ein Paradoxon und eine grosse Menge anderer Meinungen die jetzt der Bischof hat, waren ehemals paradox, so dass wenn jemand eine Ansicht paradox nennt, sagt er nicht damit, dass sie unwahr sei, sondern bezeichnet seine eigene Unwissenheit; denn wenn er sie verstünde, so würde er sie entweder Wahrheit oder Irrtum nennen. Er bemerkt nicht, dass es nur Paradoxen zu verdanken ist, wenn wir nicht mehr in derselben barbarischen Unwissenheit uns befinden, wie die Menschen, die keine Gesetze und kein Gemeinwesen haben, oder noch nicht lange haben, von denen Wissenschaft und Civilisation ihren Ursprung nehmen.“ (E. V. 304.)

Der ganze Streit über die Frage des Willens ist in hohem Grade merkwürdig als Urkunde des Kontrastes, in dem die alte Weisheit mit ihrer komplizierten Terminologie, ihrer gelahrten Würde, und die wissenschaft-

liche Denkungsart deren Licht aufging, einander verneinend zusammentreffen. Auch in diesem Gebiete zeigt sich besonders charakteristisch, dass jene alle natürliche, gewohnte und moralisch geheiligte Meinung für sich hat. Denn wenn irgend ein Glaube mit diesem dreifachen Erze gepanzert ist, so ist es der Glaube an die Freiheit des Willens; wenn gleich er im Grunde nur gemeint ist in einem Sinne, in dem ihn keine Philosophie anfechten kann. Er hatte im christlichen Zeitalter immer eine Crux der Theologen gebildet, die ihn mit der Allmacht und der Allwissenheit ihres Gottes, später auch mit der Idee einer gesetzmässig weil zweckmässig gestalteten Welt vereinigen sollten, und beides wenigstens so zu vollbringen, dass Gemüt und Gedanken durch hohe Worte beschwichtigt wurden, war eine grosse Kunst der Schule des Thomas von Aquino, die auch auf diesem Grunde die reinste Orthodoxie der ihrer selbst noch gewissen Kirche vertritt. Im eigenen Schosse trägt sie jene Opposition, die Göttliches und Menschliches auseinander reisst, und von Scotus bis zum nominalistischen Radikalismus Occams († 1347) sich steigert, mit dem sich die Reformation — was auf ihr gemischtes Wesen ein scharfes historisches Licht wirft — ebenso berührt, wie mit dem strengen Augustinismus, dem Luther und Calvin durch Leugnung der Freiheit sich anschliessen. Wie immer sie dies durch den Begriff der Gnade theologisch möglich machten, ihre Kirchen blieben — wenn auch ein Teil der kalvinischen dem Buchstaben nach — nicht bei ihnen, sondern fanden den Weg zum gesunden Menschenverstande, dessen Beifall ihnen so notwendig ist, wieder. Die Lehre des Arminius, in Holland als freisinnige verdammt, wurde in England orthodox; sie sei, behauptet Hobbes (E. V. 2.), der rascheste Weg zur Karriere in der Kirche und, indem sie die Gegenpartei unzufrieden machte, Mitursache der bürgerlichen Unruhen geworden*).

*) Vgl. Behemoth ed Tönnies p. 62.

Der philosophische Determinismus, den Hobbes vertritt, evolviert nur den Gedanken, der den Theologen der alten Kirche, die auch der Weltweisheit oblagen, vertraut war: dass alle Dinge und alles Geschehen zusammenhänge, wofür zwei Ausdrücke möglich sind, die sich oft trennen, aber auch immer wieder sich zusammenschliessen: 1. Dass die Welt in sich logisch sei, und dieser Gedanke hat seine klassische Form in der Lehre von der Realität des Allgemeinen und dem immanenten Zwecke; nach neuen Formen dafür suchen unter den neueren Denkern Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Spencer. 2. Dass Sein und Denken nichts mit einander gemein haben, dass die mechanischen und physischen Konsequenzen das allein Wirkliche seien und nur in ihrer empirischen Zufälligkeit, wenn auch Regelmässigkeit, beobachtet werden können. So vielfach hier die Kreuzungen sind, so ist doch der zweite Ausdruck im ganzen die Ansicht der Naturwissenschaft geworden. Sie ist eines der Hauptelemente, das den neuen Formen des ersten zu Grunde liegt, daher sie oft mit diesen verwechselt wird, die zu jenen alten Formen in ebenso schroffem Gegensatze stehen. Die Unterscheidung ist aber sehr wichtig; sie ist unablösbar von der tieferen Ansicht der Einheit von Materie und Geist. In Anwendung auf die Freiheit des Willens bedeutet diese, wie bei Spinoza am deutlichsten ausgeprägt: mechanische Bewegungen rufen nur mechanische, geistige nur geistige Bewegungen hervor; es findet keine gegenseitige Einwirkung statt; es ist eine so ungenaue Rede, zu sagen: der Wille bewegt meinen Arm, wie es ist, wenn man sagt: die Sonne geht auf. Die beiden unabhängigen Kausalreihen aber, auch wenn sie nur in Bezug auf ihre Antecedentien betrachtet werden, beruhen in Gott, d. h. im unendlichen und ewigen Zusammenhange, woraus das Wesen der Dinge abzuleiten nur durch intuitive Erkenntnis möglich ist; und aus dieser entspringt die vollkommenste Beruhigung

des Gemütes und die wahre Freiheit, deren Einbildung (als ob Freiheit zu handeln Freiheit des Willens sei), die Vernunft zerstört, um ihre Gewissheit als ein psychologisches Ergebnis der Hingebung an das Erkennen, der zu gewinnenden Einigkeit mit dem Ewigen und Unendlichen, wiederherzustellen. — Wenn auch fern von dieser genialen Conception, liegt doch das Denken des Hobbes in derselben Richtung und muss als eine Vorbereitung dieser höheren Anschauung verstanden werden; wie denn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts es ganz gewöhnlich war, die beiden (Hobbes und Spinoza) als Atheisten zusammenzustellen und zu verfluchen.

2. Die Kontroverse unseres Philosophen mit dem Bischof Bramhall bestand aus einem Angriffe des Bischofs, einer Abwehr des Hobbes, einer Replik und einer Duplik, die alle zusammen jener als „Fragen, betreffend Freiheit, Notwendigkeit und Zufall“ zusammen herausgegeben hat. (E. vol. V.) Es lohnt sich, die Erörterung der Vernunftgründe — denen die theologischen vorausgehen — aus diesem Knäuel herauszuziehen. Fünf schwere Geschütze hatte der Bischof aufgefahren; das erste, dessen sich auch Duns Scotus bedient hatte, würdigt Hobbes mit Recht kaum einer Antwort: es ist das Prügelargument, mit der Anekdote von Zeno, der seinen Sklaven wegen eines Diebstahls schlug, und da dieser sich auf das notwendige Schicksal berief, das ihn zum Diebe gemacht habe, ihn härter schlug und sagte: dasselbe Schicksal nötige ihn zum Hauen. Der Bischof schliesst: so müsse jeder Leugner der Freiheit gezüchtigt werden, bis er gestehe, dass sein Peiniger es unterlassen könnte, wenn er nur wollte. Hobbes antwortet nur, dass in jener Anekdote nicht der gezüchtigt wird, der die Notwendigkeit behauptet hat, sondern der ihrer spotten zu können glaubte; ohne seine sonst gewöhnliche Unterscheidung zwischen Handlungsfreiheit (als subjektiver) und Willensfreiheit

(als objektiver Thatsache) ins Gefecht zu führen. Das zweite Argument ist das wohlbekannte, dass diese Ansicht alle gesellschaftliche und politische Ordnung über den Haufen werfe: weil ihr zufolge 1. die Gesetze, die eine Handlung verbieten, ungerecht, 2. alle Beratungen sinnlos, 3. Ermahnungen an verständige Menschen ebenso zwecklos wären wie an Kinder, Narren und Verrückte, 4. Lob, Tadel, Lohn und Strafe sinnlos, 5.—6. Ratschläge, Thaten, Waffen, Bücher, Geräte, Studium, Lehrer, Arzneimittel — alles wäre sinnlos. — Hobbes entgegnet zuerst mit Würde, dass Wahrheit Wahrheit bleibe, welcher Gebrauch auch davon gemacht werde; und dass Missbrauch dieser Wahrheit möglich, giebt er zu. Er leugnet aber die Gültigkeit der vermeintlichen Konsequenzen. Gegen 1. behauptet er — wie in seinen politischen Schriften —, das Strafgesetz sei nicht bestimmt, dem Verbrecher wehe zu thun, sondern ihn und andere gerecht zu machen; und für die Todesstrafe beruft er sich auf das Naturrecht, d. h. die Notwehr, die gegen wilde Menschen, wie gegen wilde Tiere, rechtmässig und vernünftig sei. Gegen 2.: Beratung sei um so weniger sinnlos, je mehr die Wahl notwendig bestimmt werde, denn um so mehr könne guter Rat nützen und wirken; dasselbe gelte 3. von Ermahnungen. Zu 4.: Lob und Tadel, Lohn und Strafe seien Ausdrücke des Gefallens und Missfallens, und bestimmt, auf den Willen einzuwirken, besonders durch das Beispiel. Ein sehr grosses Lob spende Vellejus Paterkulus dem Cato, wenn er sage: Cato war gut von Natur *et quia aliter esse non potuit.* Was 5—6 betreffe, so sei wiederum der Schluss: wegen Notwendigkeit der Wirkungen seien die Mittel überflüssig, falsch, und die aufgezählten Dinge seien eben notwendige Mittel. —

3. Die Replik des Bischofs ist umfangreich. A) Ein Gesetz könne vernünftigerweise nicht absolut Unmögliches gebieten, und ein Gesetz, das solches thue, diene nicht dem

Gemeinwohl, sei daher ungerecht. Das Strafgesetz denke in der That nicht an einen determinierten, necessitierten, sondern an einen freien oder rationalen Willen; darum bestrafe es kleine Kinder nicht, weil sie der Kraft zu überlegen und folglich wahrer Freiheit entbehrten. Ebenso werde Totschlag milder bestraft als Mord, weil ohne Ueberlegung geschehen, wenn auch gewöhnlich „mehr mit Willen“ (more voluntary); denn bei heissem Blute sei um so weniger Widerstreben vorhanden. Mit Recht aber werde Mord als böswilliger (more wilful) und darum strafbarer angesehen. B) Wendet sich gegen einen Satz, den Hobbes nur im Vorbeigehen seiner politischen Theorie entnommen hat: dass kein Gesetz ungerecht sei; wenn dies heissen solle: dass ein ungerechtes Gesetz kein wahres Recht sei, dann habe er recht; dagegen sei es historisch falsch, dass es ungerechte Gesetze nicht gebe. C) Gegen ebensolchen Satz, wonach zum Gesetze des Landes jeder seine Zustimmung *implicite* gegeben habe, indem alle Beamte ursprünglich aus Wahl hervorgingen — hier sei Basis und Ueberbau falsch. Gegen die Basis macht der Bischof die patriarchalische Theorie geltend, gegen den Ueberbau: dass jedenfalls das Volk nie seine Gesetzgeber anders erwählte als im Vertrauen, dass sie gerechte Gesetze geben würden. Auch führt er das positive göttliche Gesetz, das Gesetz der Natur, die Gesetze von Eroberern, die Gesetze der Vorfahren, als Gegeninstanzen jener Theorie an. D) Gegen den Einwand, das Gesetz lasse die Entschuldigung der äusseren Nötigung, z. B. durch starke Versuchung, nicht passieren (den der Bischof aus Hobbes' Worten herausliest): unbesiegliche Not sei eine so starke Entschuldigung wie unbesieglicher Irrtum; in Wahrheit aber gebe es keine äussere Nötigung z. B. zu stehlen. Der Teufel könne uns wohl reizen, aber nicht nötigen, viel weniger vermöchten es äussere Gegenstände. Die sinnliche Begierde könne wohl eine Neigung, aber nicht die Notwendigkeit, zu stehlen, er-

zeugen; jedenfalls keine natürliche, sondern höchstens eine moralische, eine hypothetische, nicht eine absolute; eine koexistente, nicht eine vorausgehende und äussere Notwendigkeit; und diese Notwendigkeit war in ihren Ursachen frei; wir haben in freier Weise ihr eine Art von Herrschaft über uns gegeben. E) Gegen den Satz: dass das Gesetz die Willen zur Gerechtigkeit bilde: „Macht tausend Gesetze, dass das Feuer nicht brennen soll, es wird doch brennen. Und, was immer Menschen thun, für Thomas Hobbes thun sie es so notwendigerweise, wie das Feuer brennt. Hängt 1000 Diebe, und wenn ein Mensch unvermeidlicherweise bestimmt ist zu stehlen, so muss er stehlen, desungeachtet."

F) Gegen die relative Theorie des Strafrechts (dass der Zweck die Wirkung auf andere sei): der Zweck sei allerdings das zukünftige Gute, aber der Beweggrund der Strafe sei das vergangene Uebel. Es sei unrecht, einen Unschuldigen als Mittel zu benutzen, um andere abzuschrecken; hingegen würde Vergeltung ganz allein die Strafe, wenn sie auch keinen Zweck ausser ihr hätte, rechtfertigen. G) Gegen die Theorie der Notwehr — wonach das Recht, einen Uebelthäter zu töten, nicht durch Gesetz verliehen werde, sondern dem Staate als Urrecht verblieben sei, a. es gab nie eine Zeit ohne Herrscher, Gesetze und Gesellschaften; der Mensch ist ein politisches Geschöpf; b. es war zu keiner Zeit unter gewöhnlichen Umständen einem Privatmanne erlaubt, den andern zu töten um seiner Erhaltung willen; c. das Recht der Notwehr ist nicht ein Rest von grösserer Macht und Befugnis, sondern ein Vorrecht, das Gott ihm gegeben hat für Fälle äusserster Gefahr und unbesieglicher Not; d. was man nicht hat, kann man nicht geben; das Volk hatte nie das Recht über Leben und Tod, konnte es daher auch nicht durch Wahl verleihen; e. es sei bedauerlich, einen vernünftigen und begabten Mann zu hören, der die Ermordungen von Menschen mit dem Schlachten des unvernünftigen Viehes

vergleiche. „Die Elemente sind für die Pflanzen, die Pflanzen für das Vieh, das Vieh für den Menschen.“ „Wer Blut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden; denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen erschaffen. Der Mensch ist Herr der Tiere; wenn auch die stärksten Kreaturen, als Löwen und Bären, sich seiner Herrschaft entzogen haben, womit Gott zeigen wollte, dass der Mensch die Blüte seiner Herrschaft (durch Adams Fall) verloren habe, ebenso die schwächsten Kreaturen, als Fliegen und Mücken, um zu zeigen, in welchen Grad von Verachtung er gefallen sei, so hielten doch in einigem Masse die wertvollsten und nützlichsten, als Schafe und Ochsen, an ihrem Gehorsam fest. I) Gegen den Grund für Ratschläge: damit sei wenigstens zugegeben, dass richtige Vernunft die Obmacht habe. Allerdings, wenn etwas unterhalb Gottes, so sei sie es, die den Willen determiniere, aber, wie er gezeigt habe, nicht physisch und nicht absolut, viel weniger von aussen und vorhergehender Weise. K) Dass die Ursachen wie die Wirkungen determiniert seien. „Lasset uns annehmen: das grosse Rad der Uhr, das alle kleinen Räder in Gang setzt, sei gleich dem Beschlusse Gottes und seine Bewegung wäre fortwährend unfehlbar aus einem inneren Prinzip, gleichwie Gottes Beschluss unfehlbar, ewig, allgenügend ist; lasset uns ferner annehmen, dass die kleinen Räder die Folgeursachen sind, und dass sie der Bewegung des grossen Rades, ohne den geringsten Fehler, ebenso sicher folgen, wie die Folgeursachen nach der Bestimmung der ersten Ursache sich richten — in diesem Falle möchte ich wissen, welchen Grund es gebe, ein Konzilium von Schmieden zu berufen, um über die so geordnete Bewegung zu beratschlagen und sie zu ordnen? Und doch sei die Bewegung der kleinen Räder allerdings ein notwendiges Mittel, die Uhr schlagen zu machen.

L) Hobbes hatte das Argument verglichen mit der Folgerung: wenn ich morgen leben soll, so soll ich morgen

leben, wenn ich auch heute mir ein Schwert durch den Leib renne — seine (Bramhall's) Meinung aber sei, wenn der Mensch die Freiheit und Möglichkeit habe, sich heute zu töten, so gebe es eben keine absolute Notwendigkeit (dass er morgen leben solle). M) Was Ermahnungen betrifft, so hat Hobbes auf den Unterschied von Kindern, Narren und Verrückten einerseits, vernünftigen Leuten andererseits, gar nicht geachtet. N) Etwas loben, sagt Hobbes, ist s. v. a. sagen: es ist gut. Allerdings. Aber hier handelt es sich eben um moralische Güte. Moralisches Lob und moralischer Tadel beziehen sich auf den guten und schlechten Gebrauch der Freiheit — wenn alles notwendig ist, so giebt es keine moralische Freiheit. Cato mag eine gute Natur gehabt haben, sie loben, heisst einer Sache natürliches, nicht einer Handlung moralisches Lob spenden. O) In Betreff von Lohn und Strafe hat Hobbes nicht geantwortet. Im uneigentlichen Sinne wenden wir freilich beide auch auf Tiere an; aber wo es keine moralische Freiheit giebt, da giebt es auch keine Sittlichkeit und Unsittlichkeit, folglich keinen echten Lohn und echte Strafe.

P) Tiere folgen nur ihrem Gedächtnis oder sinnlicher Furcht und Hoffnung. Wenn ein Verdienst in ihren Handlungen ist, so gehört es denen, die sie dressiert haben. —

4. Hobbes' Duplik wiederholt zum Teil seine früheren Argumente in neuen Formen, teils aber verstärkt sie seine Stellung. Ich gebe das Hauptsächliche in Bezug auf die einzelnen Nummern wieder. A) Absolut oder an sich unmöglich sind nur Widersprüche. Kein Gesetz hat je in diesem Sinne Unmögliches geboten. Dass aber nur die Vorschriften der richtigen Vernunft gerechte Gesetze seien, ist ein Irrtum, der vielen Tausenden ihr Leben gekostet hat. Die Vernunft dessen, der die souveräne Autorität hat, „ob an sich richtig oder irrig, muss als richtige gültig sein, wenn nicht fortwährender Grund

zur Rebellion gegeben sein soll". Die gesetzliche Strafe hält der Bischof für eine Art von Rache, während Hobbes den nicht für einen guten Mann erachten kann, der seine wenn auch rechtmässige Uebermacht gebraucht — welche Veranlassung immer gegeben sei — um einem anderen Leides zu thun, es sei denn in der Absicht, ihn oder andere zu bessern. B) Der Erlass von Gesetzen kann, wenn ihm üble Motive zu Grunde liegen, eine ungerechte Handlung sein; dadurch ist das Gesetz selber nicht ungerecht. Denn wenn ein Gesetz ausgeht von dem, der die gesetzgebende Gewalt rechtmässig hat, so geht es aus von jedem Volksgenossen; und niemand kann sich selber Unrecht thun. C) Die Bibel ist Gesetz durch Autorität der Kirche, diese ist gleich der Autorität des Gemeinwesens, diese ist die seines Hauptes, und das Haupt des Gemeinwesens hat keine andere, als die ihm gegeben ward durch die Genossen. „Wenn es anders wäre, warum sollte nicht die Bibel so gut kanonisch sein in Konstantinopel wie an einem anderen Orte?" — Ebenso wird von jeder anderen Art von Gesetz nachgewiesen, dass es durch die stillschweigende Einwilligung deren Gesetz ist, für die es gültig sein soll. D) Der Bischof meint, dass Gesetze nicht nur befehlen, etwas zu thun, sondern auch etwas zu wollen. „Unseren Leidenschaften eine Art von Herrschaft über uns geben," heisst entweder nichts oder heisst, dass wir eine Herrschaft über unsere Willen oder unsere Willen eine Herrschaft über uns haben, folglich dass entweder wir oder unsere Willen unfrei sind. E), F) beruht auf Missverständnissen und ist schon beantwortet. G), H) Es ist sehr wahrscheinlich, dass seit der Schöpfung es nie eine Zeit gegeben hat, wo die Menschheit völlig ohne Gesellschaft lebte. Aber: „überall, wo jemals ein Bürgerkrieg gewesen ist, da gab es zur selbigen Zeit weder Gesetze noch Gemeinwesen, noch Gesellschaft, sondern nur ein zeitweiliges Bündnis, dem jeder unzufriedene Soldat sich entziehen kann, wenn er mag; da jeder nur

um seines Privatinteresses willen, ohne alle Verpflichtung des Gewissens, darauf eingegangen; mithin giebt es zu aller Zeit Mengen von gesetzlosen Menschen. Wenn der Bischof die Notwehr ein von Gott verliehenes Recht für Fälle unbesieglicher Not und äusserster Gefahr nennt, so denkt er ohne Zweifel, dass ein Bischof dazu gehört, den *casus conscientiae* zu beurteilen, ob solche Umstände vorgelegen haben. Was die Herrschaft des Menschen über wilde Tiere betrifft, so besteht sie darin, dass der Mensch durch seine Kunst und besonders durch seine Verbindungen, die er nur mit Hülfe der Sprache schaffen konnte, ihnen überlegen wird; unbewaffnet, in der Wüste, ist er es nicht. Die angebliche Herrschaft über zahme Tiere üben wir nicht aus als Herrschaft, sondern als Feindseligkeit, denn wir halten sie nur an, für uns zu arbeiten, und von uns getötet und verzehrt zu werden. I) Der Bischof gibt zu, dass Vernunft den Willen determiniere, aber nicht physisch, sondern wie er anderswo sagt, „moralischer Weise". Er wird aber nicht leugnen, dass sein Schreiben durch meine Antwort verursacht ist, und sein Schreiben ist lokale Bewegung in seinen Fingern. Die Ursache lokaler Bewegung kann aber nur physisch sein. Mithin war sein Wille physisch und von aussen und in vorausgehender Weise verursacht durch mein Schreiben. K) Der Bischof meint, Gott passe freie Mittel an freie Zwecke, zufällige an zufällige, notwendige an notwendige an. In Wahrheit sind das Worte, die für Subjekte von Handlungen oder Bewegungen, und für diese selber, aber nicht für Mittel und Zwecke sich schicken. Ein freies Agens ist das, dessen Bewegung oder Handlung nicht gehemmt wird, eine freie Handlung, die von einem solchen ausgeht. „Aber weil die Menschen gemeinhin denken, die Dinge seien ohne Ursache hervorgebracht, deren Ursache sie nicht sehen, so pflegen sie Handlungen und Subjekte zufällig zu nennen, und wenn die letzteren lebende Wesen sind, frei. Die Freiheit des Handelns hat

Hobbes nie geleugnet, wohl aber die Freiheit des Wollens. L) zeigt, dass der Bischof nicht unterscheiden kann zwischen einer gesehenen und einer ungesehenen Notwendigkeit. Wenn es notwendig ist, dass jemand morgen noch leben wird, so ist auch notwendig, dass er heute nicht den närrischen Einfall hat, sich den Kopf abschneiden zu lassen, um zu sehen, wie weh es thut. M) Ermahnungen nützen darum nichts bei Kindern und Narren, weil es ihnen an Erfahrung fehlt und sie daher die Vernunft der Ermahnung nicht erkennen; Wahnsinnige vollends haben zu starke Leidenschaften, um das als richtig zu verstehen, was der Mahner ihnen sagt. N) Der Bischof unterscheidet metaphysisch Gutes, natürlich und moralisch Gutes. Eigentlich gesprochen giebt es das Erste nicht, weil alles Gute und Ueble Beziehung hat auf die Handlung, die davon ausgeht und auch auf das Wesen, dem es Nutzen oder Schaden thut. Der Unterschied zwischen natürlicher und moralischer Güte beruht ganz und gar auf dem Gesetze. Moralisches Lob trifft nicht den guten Gebrauch der Freiheit, sondern den Gehorsam gegen das Gesetz.

Kein Mensch kann alle guten und üblen Folgen einer Handlung überschauen und gegen einander abwägen. Das ist gut für einen jeden, was soweit gut ist, als er sehen kann. Alles was wir im moralischen Sinne wirklich gut nennen, ist das, was dem bürgerlichen oder natürlichen Gesetze nicht widerstreitet. Weil die Vernunft des einen der des anderen widerspricht, darum setzen wir eine gemeinsame Vernunft über uns, die wir als gültig anerkennen wollen. „Wie man im Kartenspiel Trumpf macht und es moralisch geboten ist, Farbe zu bedienen, so ist im bürgerlichen Verkehr alle Moralität darin enthalten, dass man den Spielregeln der Gesetze seinen Gehorsam nicht versagt.“

O) Hobbes erklärt, er sei zu dumm den Unterschied wahrzunehmen zwischen Belohnungen, die unvernünftigen Tieren und solchen, die Menschen erteilt wer-

den. Wenn sein Gegner von der Dressur sagt, dass sie ihren Weg über Hinterteil und Magen, mit Peitsche und Zuckerbrot, nehme, „weiss er denn nicht, dass der Magen Dichter, Historiker, Geistliche, Philosophen und Künstler gelehrt hat, und dass die Menschen mit Rücksicht auf ihren Rücken, ihren Hals und ihre Zuckerbrötchen, ebenso ihre Pflicht thun wie Hühnerhunde, Lockenten und Papageien?"

P) So werden Menschen, wenn nicht geschlagen, doch auf andere Weise in Schaden gesetzt. Wenn man absieht von Reden und Denken in Worten von allgemeiner Bedeutung, so sind die Vorstellungen unseres Geistes die gleichen mit denen anderer lebender Wesen, alle von individuellen Gegenständen ausgehend und sich darauf beziehend. — Das dritte Hauptargument des Bischofs behauptet, dass durch die Lehre von der Notwendigkeit alle Reue, alle Selbstanklage und gute Vorsätze, so gut wie das Gebet, unsinnig und hinfällig werde. Hobbes giebt zu, dass wie die Menschen einmal sind, die blosse Erörterung dieses Gegenstandes ihrer Frömmigkeit eher schaden als nützen dürfte. In Wahrheit seien freilich jene Konsequenzen durchaus unrichtig. Frömmigkeit bestehe in zweierlei: dass man Gott im Herzen ehre, d. h. von seiner Macht so hoch als möglich denke, und dass man durch Worte und Handlungen diesem Gefühle Ausdruck gebe. Nun heisse die Lehre der Notwendigkeit nichts anderes als, dass alles aus Gottes ewigem Willen fliesse, und wer so denke, halte Gott allerdings für allmächtig; auch werde er mehr geneigt sein, dies durch Worte und Handlungen anzuerkennen als wer anders denke. R e u e ist Traurigkeit über Verirrung und frohe Rückkehr in den richtigen Weg — für beide Empfindungen bleibt der Grund, wenn man auch einsieht, dass die Verirrung notwendig aus den Umständen folgte. G e b e t kann freilich Gottes Willen nicht verändern; im allgemeinen bedeutet es nur Dank

für die Segnungen, die von ihm ausgehen; wenn es im einzelnen Falle einen Wunsch ausdrückt, so doch zugleich, dass wir von Gott nur erwarten, dass sein, nicht dass unser Wille geschehe. — Bramhall entgegnet, dass nach Hobbes die Teufel soviel innere Frömmigkeit haben würden wie die besten Christen. In Wahrheit sei sie nicht bloss ein Akt des Verstandes, sondern zugleich des Willens: Glaube, Liebe, Hoffnung sei es, was man Gott schulde. Und seine anderen Attribute erzeugen aufrichtigere Ehre als seine Grösse. Aber die Wahrhaftigkeit, Güte, Gerechtigkeit Gottes werden durch jene Lehre aufgehoben. Auch mache die Prädestination unmöglich, Gott zu loben, die Sakramente zu empfangen. Reue sei nicht möglich, wenn man sich für ein Uhrwerk halte, das Gott aufgezogen hat. Was nütze der Vorsatz sich zu bessern, wenn man keine Kraft dazu habe, er sei wie der Vorsatz zu fliegen ohne Flügel, oder wie der Vorsatz eines Bettlers, Hospitäler zu bauen. Reue wäre eine fröhliche Umkehr . .? Bisher hielt man Fasten in Sack und Asche und Thränen und auf der Erde liegen für Begleiter der Reue. Freude mag folgen, macht aber nie einen Teil von ihr aus. Traurigkeit über eine notwendige Verirrung würde nie Traurigkeit über eigene Schuld sein. „Man denke, ein Schreiblehrer führe seines Schülers Hand, so hat der Schüler wahrlich keinen Grund, sich zu freuen oder zu betrüben, wenn die Schrift gut oder schlecht ausfällt; niemand wird sagen, es sei seine Handlung, es ist die seines Lehrers.“ Hobbes' Meinung über das Gebet wird aus der heiligen Schrift widerlegt. Er erkennt den Unterschied nicht zwischen *mutare voluntatem* — das ist bei Gott unmöglich — und *velle mutationem* — was Gott oft thut. Wir müssen uns Gottes Willen fügen; aber Gott will nicht Dinge *ad extra*, ohne ihn, notwendigerweise, und will nicht, dass alle Mittelursachen zu allen Zeiten auf notwendige Weise wirken sollen. —

5. Hobbes antwortet: Gottes Güte gehört zu seiner Macht; wenn der Teufel nicht denkt, dass Gott gütig gegen ihn sein werde, so kann er ihn nicht achten um seiner Güte willen. Was ist überhaupt als Teufel zu verstehen? in der Schrift hat das Wort einen doppelten Sinn; der eine bezeichnet nur einen Feind, einen Verleumder, einen Zerstörer — in diesem Sinne sind die Teufel nichts als böse Menschen. Im anderen Sinne heissen sie *daemonia*, das sind die erdichteten Götter der Heiden, es sind weder Körper noch geistige Substanzen, sondern blosse Einbildungen und Fiktionen erschreckter Herzen. „Es giebt nichts was ein reales Sein hat, ausser Gott und die Welt und die Teile der Welt; und nichts hat ein fingiertes Sein als die Fiktionen menschlicher Gehirne." — Wie die Güte, so sind auch die andern Attribute Gottes in seiner Allmacht enthalten; es sind unbegreifliche Attribute, einem unbegreiflichen Wesen beigelegt, um es zu ehren. Aus der Meinung des Bischofs folgt weit mehr, dass Gott grausam und erbarmungslos wäre; denn danach hätte er ewige Qualen verhängt über alle Menschen, die gesündigt haben, d. h. die nicht geglaubt haben an Jesus Christus; von denen (verhältnismässig) sehr wenige auch nur seinen Namen gehört haben. Ferner leugnet jene Meinung die Allwissenheit Gottes. Wie aber ein Mensch sich anklagen und verdammen könne wegen seiner Sünde, wenn er sich für ein Uhrwerk halte? es besteht kein Hindernis, es sei denn dass er denke, er sei dazu aufgezogen, nicht zu bereuen. Christlicher Reue ist der Vorsatz der Besserung wesentlich, und der Christ, der diesen hegt, weiss, dass Vergebung für ihn in Jesu Christo ist, dessen kann ein Christ nicht anders als froh sein. Wenn es daher den Bischof entsetzt, zu finden, dass Fröhlichkeit das erste Wort in Beschreibung der Reue war, so kann man das nur so verstehen, wie das Licht solche entsetzt, die lange im Finsteren waren. Sack und Asche

waren nie Stücke der vollendeten Reue, sondern Zeichen ihres Anfangs. Die Reue, welche Gott verleiht, gehört ebenso gut dem Menschen, wie der Glaube, den Gott verleiht, dem Menschen auch gehört. Wenn das Gebet mit dem Betteln eines Bettlers verglichen wird, so ist dies falsch. Der Bettler erregt zuweilen schmerzliches Mitleid, in Gott können wir solches nie erregen. — Das vierte Argument war, die Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit der Welt erfordern, dass es im Universum wirksame Kräfte aller Arten gebe, einige notwendig, einige frei, einige zufällig. Hobbes giebt zu, dies sei vielleicht richtig, wenn verstanden werde: einige wirken ohne Ueberlegung, andere mit Ueberlegung, andere endlich so, dass wir nicht wissen wie. — Der Bischof entgegnet, Hobbes missdeute hier die Begriffe. „Als zufällig verstehe ich alles, was geschehen oder nicht geschehen kann, aus dem Grunde der Unbestimmtheit oder der accidentellen Konkurrenz der Ursachen. Die Notwendigkeit des Daseins, die aus der Schöpfung selber folgen soll, ist eine Notwendigkeit unter Voraussetzung, aber keine absolute, vorausgehende Notwendigkeit. — Dagegen Hobbes: alle Notwendigkeit geht voraus und beginnt mit der ersten Notwendigkeit, die dahin führt; wenn man die ganze Ordnung und den Zusammenhang der Ursachen sähe, so würde man die Notwendigkeit jedes Geschehenden einsehen; aber anmassende Menschen halten es für sicher, dass das nicht ist, was sie nicht kennen. Unbestimmtheit kann nichts bewirken; sie würde bewirken, dass das Ereignis zu gleicher Zeit geschähe und nicht geschähe; welches ein Widerspruch ist. — Fünftens leugnet Hobbes die Behauptung, dass mit der Freiheit das Wesen und der formale Grund der Sünde aufgehoben sei. Wesentlich für die Sünde sei nur, dass sie mit Willen geschehe — wie der Wille entstanden sei, komme nicht in Betracht — und dass sie gegen das Gesetz verstosse. — Wogegen der Bischof: diese Meinung mache Sünde sehr

gut und gerecht und gesetzlich, denn was wesentlich determiniert aus der ersten Ursache herkomme, könne nicht anders sein. Ein Monstrum aber folge nicht aus der gesetzlichen Ordnung der Natur, sondern aus zufälliger Abirrung etlicher natürlicher Ursachen in ihrem Zusammenwirken. Gleichwohl habe die Erzeugung eines solchen hypothetische Notwendigkeit. — Hobbes sagt, sein Gegner hätte ebenso gut schliessen können: jeder Mensch, der von Gott erschaffen wurde, sei ein guter und gerechter Mensch. Sünde ist nicht ein wirklich geschaffenes Ding. Handlungen wurden erst Sünden, nach dem ein Verbot erlassen war. Der formale Grund der Sünde liegt im Willen selber, sei er notwendig oder nicht notwendig, und in seiner Beziehung zum Gesetze. Das Gesetz heischt niemals Dinge, die an sich unmöglich sind, wohl aber, da die Gesetzgeber die verborgenen Notwendigkeiten der Zukunft nicht kennen, Dinge, die von Ewigkeit her durch solche verborgenen und äusseren Ursachen unmöglich sind. „In seiner ganzen Replik geht der Bischof darauf aus zu beweisen, dass der Mensch Freiheit hat zu thun, wann er will, welches ich nicht leugne, und meint damit bewiesen zu haben, dass der Mensch Freiheit habe zu wollen, wann er will; was er die freie Selbstbestimmung des Willens nennt. Er sagt, die Natur beabsichtige nie die Entstehung von Missbildungen; heisst dies, Gott beabsichtige solche nie, so geschähe sie also gegen Gottes Willen; ist das Universum gemeint, so ist es absurd, denn dieses, als das Aggregat der Naturdinge, hat keine Absichten.“ —

6. Die weitere Verhandlung bezieht sich auf mehrere Begriffe, durch deren Unterscheidung die Notwendigkeitslehre sich retten wolle, hatte der Bischof gemeint. Diese Gelegenheit benutzt dann Hobbes, um in nachdrücklicher Weise den wirklichen Unterschied von Notwendigkeit auf der einen Seite, Nötigung oder Zwang auf der anderen zu

betonen. Am Schlusse fasst er seine Meinung in bündigen Thesen zusammen, und nachdem er sie in der Duplik nochmals verteidigt hat, resümiert er die ganze Kontroverse durch Wiederholung der von ihm und seinem Gegner vertretenen Hauptsätze. „Was ich behauptet habe, ist dies, dass niemand seinen zukünftigen Willen in seiner eigenen gegenwärtigen Gewalt hat. Dass er durch andere verändert werden kann und durch Veränderung der Dinge ausser ihm; und wenn er verändert wird, so wird er nicht verändert, oder zu irgend etwas determiniert, durch ihn selber; und wenn undeterminiert, so ist es kein Wille; weil jeder der will, etwas Besonderes will. Dass Ueberlegung Menschen und Tieren gemeinsam ist, da sie ein abwechselndes Begehren, und nicht Denken ist; und der letzte Akt darin oder das letzte Begehren, dem unmittelbar die Handlung folgt, ist der einzige Wille, von dem andere Kenntnis nehmen können, und er allein stellt eine Handlung im öffentlichen Urteil als freiwillige dar. Dass „frei sein“ nicht mehr bedeutet, als thun und unterlassen, wenn man will; dass es folglich um die Freiheit des Menschen und nicht um die des Willens sich handelt. Dass der Wille nicht frei, sondern der Veränderung durch Einwirkung äusserer Ursachen unterworfen ist. Dass alle äusseren Ursachen auf notwendige Weise von der ersten äusseren Ursache, dem Allmächtigen, abhängen, der durch Vermittlung von Folge-Ursachen das Wollen und das Thun in uns bewirkt. Dass, sintemal weder der Mensch noch ein anderes Ding auf sich selber wirken kann, es unmöglich ist, dass ein Mensch in Gestaltung seines eigenen Willens mit Gott, sei es als Vertreter oder als Werkzeug, konkurrieren könnte. Dass nichts durch den Zufall als eine Ursache geschieht, und nichts ohne eine Ursache oder konkurrierende Ursachen geschieht, die zureichend sind, um es wirklich zu machen; und dass jede solche Ursache, und ihre Konkurrenz, ausgehen von der Vorsehung, dem Be-

lieben und Wirken Gottes; und dass folglich, obgleich ich mit anderen viele Ereignisse zufällig nenne, und sage, sie geschehen zufällig, so sage ich doch zugleich, da jedes seine zureichenden Ursachen hatte, und diese wiederum ihre früheren Ursachen: sie geschehen notwendig. Und obgleich wir nicht erkennen, was sie sind, so haben doch die zufälligsten Ereignisse ebenso notwendige Ursachen, wie solche Ereignisse, deren Ursachen wir erkennen; sonst wäre es nicht möglich sie vorauszuwissen, wie der Allwissende sie weiss. — Hingegen was der Bischof behauptet: der Wille ist frei von Nötigung; demgemäss ist das Urteil des Verstandes nicht immer *practice practicum*, und an sich nicht solchen Wesens, um den Willen an Eines zu binden und zu determinieren; obgleich es wahr sei, dass Spontaneität und Determination zusammen bestehen können. Dass der Wille sich selber determiniert, und dass äussere Dinge, wenn sie den Willen verändern, auf ihn nicht natürlicher sondern moralischer Weise wirken, nicht durch natürliche, sondern durch moralische und metaphorische Bewegung; dass, wenn der Wille auf natürliche Art determiniert wird, es nicht durch Gottes generellen Einfluss, von dem alle Folge-Ursachen abhängen, sondern durch speziellen Einfluss der Fall ist, indem Gott konkurriert und etwas eingiesst in den Willen. Dass der Wille, wenn er seinen Akt nicht suspendiert, den Akt notwendig macht; weil er eben suspendieren und seine Zustimmung verweigern kann, so ist er nicht absolut notwendig. Dass sündige Akte nicht von Gottes Willen ausgehen, sondern von ihm durch einen permissiven, nicht einen operativen Willen gewollt werden, und dass er den Menschen verstockt macht durch eine negative Härtung. Dass des Menschen Wille in seiner eigenen Gewalt ist, wenn auch seine *motus primo primi* (die allerersten Regungen) nicht in seiner eigenen Gewalt sind, folglich der Wille nicht notwendig, ausser durch eine hypothetische Notwendigkeit. Dass der Wille, zu ver-

ändern, nicht immer eine Veränderung des Willens ist. Dass nicht alle Dinge hervorgebracht werden aus zureichenden, sondern einige aus unzureichenden Ursachen. Dass wenn die Macht des Willens gegenwärtig ist *in actu primo*, dann mangelt nichts zur Hervorbringung der Wirkung. Dass eine Ursache für die Hervorbringung der Wirkung zureichend sein kann, obgleich etwas, was für diese Hervorbringung notwendig ist, fehlt; weil der Wille fehlen kann. Dass eine notwendige Ursache nicht immer auf notwendige Art ihre Wirkung hervorbringt, sondern nur dann, wenn die Wirkung auf notwendige Art hervorgebracht wird. Er beweist auch, dass der Wille frei sei, durch jenen allgemeinen Begriff, den die Welt von einer Wahl hat; denn wenn unter den 6 Kurfürsten die Stimmen gleich sind, so giebt der König von Böhmen den Ausschlag. Dass das Vorauswissen Gottes keine Notwendigkeit des zukünftigen Daseins der vorausgewussten Dinge voraussetzt, weil Gott nicht ewig ist, sondern Ewigkeit, und Ewigkeit ist ein stehendes Jetzt, ohne Folge der Zeit; und daher sehe Gott alle Dinge auf intuitive Art durch die Präsentialität, die sie im *Nunc Stans* haben, voraus, welches in sich alle vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit begreife, nicht auf förmliche, sondern auf eminente und virtuelle Art. Dass der Wille frei ist, selbst dann wenn er handelt, d. h. aber in einem zusammengesetzten, nicht in einem geteilten Sinne. Dass geschaffen sein und ewig sein, zusammen besteht, weil Gottes Beschlüsse geschaffen sind, und nichts destoweniger ewig. Dass die Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit der Welt erfordert, dass es im Universum Agentien aller Arten gebe, etliche notwendig, etliche frei, etliche zufällig. Dass, obgleich es wahr sei: morgen wird es regnen oder nicht regnen, doch keines von beiden *determinate* wahr sei. Dass die Lehre der Notwendigkeit eine blasphemische, desperate und destruktive Lehre sei. Dass es besser wäre, ein Atheist

zu sein als sie zu behaupten; und wer es thue, werde besser mit Ruten als mit Beweisgründen geschlagen. — „Und nunmehr: ob diese seine Lehre oder ob die meine verständlicher, vernünftiger und mehr mit Gottes Wort übereinstimmend sei, das überlasse ich dem Urteile des Lesers.“

7. Wenn uns dieses Urteil im ganzen so feststeht, dass wir sagen dürfen, ein grosser Denker habe hier den Jahrhunderten vorausgeleuchtet, so möge doch im einzelnen auf die Ergänzungen hingewiesen werden, die seiner richtigen Ansicht zu teil werden können. Darum folgen wir zuerst seinen Spuren. In der Betrachtung des menschlichen Willens verhält sich Hobbes ganz und gar als ein empirischer Forscher. Er stellt sich der Wirklichkeit gegenüber; die Wirklichkeit ist ein unendlicher Zusammenhang; dieser kann nicht anders sein als er ist — wirklich sein und notwendig sein bedeutet eines und dasselbe. Denn wenn wir etwas als wirklich setzen, so wollen wir damit sagen, dass es von unserm Denken unabhängig sei; so wenig nun als denkbar ist, dass zwei Körper im gleichen Zeitteile denselben Raumteil einnehmen, ebensowenig ist denkbar, dass im gleichen Zeitteile ein Ereignis oder eine Bewegung zugleich geschehe und nicht geschehe; also ist das Nichtgeschehen undenkbar, wenn das Geschehen wirklich ist; und das nennen wir notwendig, dessen Nichtsein undenkbar ist. In diesem Sinne ist folglich nur das Wirkliche möglich, nämlich zu dieser Zeit oder, was dasselbe sagt, unter diesen Umständen; wenn wir daher im Unterschiede vom Wirklichen etwas möglich nennen, so kann das nur heissen zu anderer Zeit = unter anderen Umständen. Es ist mithin nur ein Modus unseres Denkens, der an der Wirklichkeit nichts ändert. Hobbes übersieht hierbei das Besondere der menschlichen Handlungen, dass das Denken des Möglichen allerdings Mitursache des Wirklichen wird,

dass es also selber eine Kraft darstellt, und dass jede Kraft nicht eine leere und bloss eingebildete Möglichkeit ist, sondern eine bestimmte Tendenz zur Wirklichkeit, gleichsam einen gemessenen Beitrag zu ihr liefert, m. e. W. eine gewisse Wahrscheinlichkeit bedeutet, wovon er selber eine Ahnung bekundete in jenem Satze des De Corpore, dass alles Mögliche (d. h. alles wirklich Mögliche) im Laufe der Zeit einmal wirklich werden müsse. Er wird seinem Gegner, der freilich von dieser Begründung weit entfernt bleibt, insofern nicht gerecht, als er auf die Kausalität der Vernunft im menschlichen Willen gar nicht eingeht, weil ihm um die Anwendung des mechanischen Prinzips, dass auch diese Bewegungen nur von aussen erregt werden, zu thun ist. Die Vorstellung ist dann freilich einfach genug, wie er an anderen Stellen oft ausführt, dass die Objekte zugleich Empfindung ihrer selbst und eine Förderung oder Hemmung des Blutumlaufes bewirken, danach Tendenzen zu sich oder von sich, dass Ueberlegung nichts sei als eine Abwechslung dieser Tendenzen, und Wille nichts als die jedesmal stärkste, die sich zur Handlung gleichsam verlängernde Tendenz.

Aus seiner eigenen Erkenntnislehre folgt aber, auch wenn von dem phänomenalen Charakter aller Körper abgesehen wird, dass dieser Zusammenhang schon durch das tierische Gedächtnis in hohem Grade kompliziert wird, vollends durch das menschliche Denken; dass die scharfe Grenze, die er zwischen Wollen = Begehren und Handeln zieht, so dass man wohl von freiem — nämlich eigenem und ungehemmtem — Handeln, aber nicht von ebensolchem Wollen reden könne, ihm selber widerspricht; denn er kann doch nicht umhin, die Sinnesempfindung selber als Thätigkeit, nämlich als Reaktion zu begreifen, ebenso daher ihre Beharrung und (scheinbare) Erneuerung in Phantasie und Gedächtnis, die uns, wenn sie der Worte sich bedient, also in Reden übergeht, darum als freie Thätigkeit vorkommt, weil wir, wenn

wir wollen, nämlich je nach Gefallen diese Bewegungen beginnen und beenden; denn das Gefallen empfinden wir, so unwillkürlich es auch ist, als unser eigenes, als Ausdruck unseres Selbst und in diesem ganz anderen Sinne als frei; Hobbes aber leugnet niemals die Freiheit in jenem Sinne, nämlich als Können, wenn man wolle; er beruft sich nur immer darauf, dass das Begehren nicht frei sei, weil man doch nicht begehren wollen könne; er verkennt den angezeigten anderen Sinn der Freiheit, obgleich auch seine Idee der Freiheit durch ihn als den früheren bedingt ist, und obgleich er selber oft anführt, dass frei sein nicht bloss heisst: thun können wenn man will, sondern auch ungehemmt sein und sich fühlen; dies aber ist es, was allen unseren Thätigkeiten, wie sehr wir auch ihre Notwendigkeit einsehen, zukömmt, insoweit als sie geschehen, und die Thätigkeiten der Erinnerung und Phantasie erscheinen besonders als frei, weil sie durch keinen äusseren Gegenstand gehemmt werden; der besondere Sinn der Freiheit, als der Selbstbestimmung — nämlich eigene Thätigkeit durch eigene Thätigkeit bestimmen — ist nur die höhere Potenz davon. Auch in diesem Sinne aber ist es keinesweges so absurd, wie Hobbes meint: das Wollen zu wollen. Seine Definition des Wollens schliesst es freilich aus, sie ist aber dem Sprachgebrauch entgegen, auf den er sonst sogar zu grossen Wert legt. Die Thatsache durfte er nicht unbeachtet lassen, dass es im Menschen Gedanken in Bezug auf zukünftiges Handeln giebt, die dieses vorher bestimmen, wenn auch nicht notwendig machen, und die der Sprachgebrauch als Formen des Willens versteht: Vorsätze, Entschlüsse, Gesonnensein, Bedachtnehmen u. s. w. Alles dies ist nichts als Denken, aber eben als solches freiwilligen Thätigkeiten so gleichartig, dass man ebenso richtig sagen darf: der Mensch hat die Freiheit, alle möglichen Vorsätze zu fassen, wenn er will, als: er hat die Freiheit, alles mögliche zu thun wenn er will. Be-

schliessen wie (unmittelbares) Handeln erfordert Motive; ob sie aber Erfolg haben, das hängt nicht bloss von ihrer Stärke, sondern auch von der Beschaffenheit des Menschen ab, der sie auf sich wirken lässt; wie Hobbes immer richtig erkennt, wenn er über die Verschiedenheit der Charaktere und Begabungen handelt, die er hauptsächlich aus physischen Thatsachen zu erklären beflissen ist. „Wir wissen aus Erfahrung, dass Lust und Leid nicht bei allen Menschen aus denselben Ursachen hervorgehen, und dass die Menschen sehr in ihrer körperlichen Verfassung verschieden sind, wodurch das, was bei dem einen die vitale Konstitution fördert und begünstigt, daher erfreulich ist, bei einem andern sie hemmt und kreuzt, also Schmerz verursacht," (Elem. of. law I, 10, 2) und danach wird ausgeführt, wie die Fähigkeiten des Verstandes durch die Richtungen des Begehrens bedingt sind: Stumpfsinn durch die Richtung auf sinnliches, Witz durch die auf geistiges Vergnügen; die verschiedene Begabung aber wird bald gleichgesetzt mit, bald abgeleitet aus der mehr oder minder feinen Körperlichkeit, der mehr oder minder raschen Bewegung der Lebensgeister „um das Herz herum" (cf. Lev. I, 8 mit De hom. c. 13.), in späteren Darstellungen aber, zusammen mit dem gesamten Charakter, auch aus Gewohnheiten, aus persönlicher Erfahrung, aus äusseren Lebensverhältnissen, aus Selbstschätzung und aus dem Einflusse von Erziehern und anderen Autoritäten hergeleitet. —

8. Hiermit hängt denn seine Lehre von den Affekten oder Passionen aufs engste zusammen, worin er, nicht ohne Vorbilder der Alten sich zuzueignen, eine oft bewunderte Meisterschaft des Urteiles und der Darstellung entwickelt hat. Zwei psychologische Begriffe, die zugleich soziologische sind, stellt er an die Spitze dieser Deduktion: die Macht und die Ehre. In der frühesten Fassung, die hier auch die vollkommenste ist, werden

zuerst als die Bewegungen der Seele, von denen animalische Bewegung dem Körper mitgeteilt werde, Lust, Liebe, Begehren als anziehende, den abstossenden, nämlich Schmerz, Abneigung, Furcht entgegengestellt. Diese sind die allgemeinen Affekte; die besonderen gehen aus besonderen Vorstellungen oder Gedanken hervor; diese beziehen sich auf Gegenwärtiges als Wahrnehmung, auf Vergangenes als Erinnerung, auf Zukünftiges als Erwartung; wer Freude erwartet, muss auch eine Macht in sich empfinden, sie zu erlangen; Macht schlechthin ist aber nur der Ueberschuss der Macht des einen über die des anderen; Anerkennung überlegener Macht ist Ehre. „In der Lust und Unlust, die man empfindet durch die Zeichen von Ehre und Unehre, die einem zu teil werden, besteht das Wesen der besonderen Leidenschaften," als welche nun — in nicht eben strenger Folge — Stolz, Streben, Dünkel, Eitelkeit; Demut, Scham, Mut, Zorn, Rachbegier, Reue; Hoffnung, Verzweiflung, Misstrauen, Vertrauen; Mitleid und Herzenshärtigkeit, Entrüstung; Eifer und Neid; Lachen, Weinen, Wollust, Liebe, Carität; Bewunderung und Neugier; die Leidenschaft derer, die Gefahren sehen wollen; Erhabenheit des Sinnes und Kleinmütigkeit dargestellt und geistreich erklärt; zum Schlusse*) das ganze Leben mit einem Wettrennen verglichen, das kein anderes Ziel und keinen anderen Lorbeer kenne, als der Erste zu sein — ein wahres Bild der freien Konkurrenz.

„Darin ist Ansetzen, Begierde,
Schlaffwerden, Sinneslust,
Die hinter einem sind betrachten, Stolz,
Die vor einem sind betrachten, Demut,
Tempo verlieren durch Rückwärtssehen, Eitelkeit,
Sich angehalten fühlen, Hass,
Umkehren, Reue,
Gut im Zuge sein, Hoffnung,
Müde sein, Verzweiflung,

*) Elements of law ed. Tönnies p. 47.

Dem Nächsten zuvorzukommen versuchen, Eifer,
Jemand verdrängen oder niederwerfen, Neid,
Sich entschliessen ein vorhergesehenes Hindernis zu nehmen, Mut,
Ein plötzlich auftauchendes Hindernis nehmen, Zorn,
Mit Leichtigkeit ein Hindernis nehmen, Erhabenheit,
Durch kleine Hemmungen Tempi verlieren, Kleinmütigkeit,
Plötzlich stürzen ist Neigung zum Weinen,
Einen andern stürzen sehen Neigung zum Lachen,
Einen übertroffen sehen, dem man es nicht wünschte, Mitleid,
Einen gewinnen sehen, dem man es nicht gönnte, Entrüstung,
Sich nahe an einem halten, ist Liebe,
Den vorwärtsbringen, der sich so an einem hält, ist Caritas,
Sich selber schaden durch Eile, Scham,
Fortwährend übertroffen werden, Elend,
Fortwährend den, der zunächst vor einem ist, übertreffen, Glück,
Und die Bahn verlassen, ist sterben.

Ein andermal dünkt ihn der Mensch, im Besitze seiner natürlichen Freiheit, das wildeste der wilden Tiere; nicht allein der Hunger des Augenblickes treibt ihn, sondern auch der Hunger der Zukunft (De Hom. X, 3, L. II, 91*). Er strebt nach grenzenloser Macht; und jeder empfindet am meisten mit Lust, was er vor anderen voraus hat, mit Aerger, was andere vor ihm voraus haben. Hobbes ist unerschöpflich in Wendungen, diesen unbedingten Egoismus zu beschreiben und die Heuchelei zu entlarven, hinter der er sich verberge. So nenne jeder das gut, was ihm selber gefällt und nützlich ist, und behaupte, es sei an und für sich gut, also auch für die anderen, obgleich des einen Nutzen des anderen Schade sei; man gebe demselben Dinge einen gehässigen Namen, wenn man es beim Gegner finde, das man mit einem schönen Namen schmückt, wenn es einem selber zu eigen ist. Ja, durch ihr Interesse geblendet glauben die meisten wirklich, das sei das Rechte, wobei sie sich gut stehen, und suchen es durch das Herkommen oder durch Vernunft zu begründen, je nachdem ihnen der Erfolg wahrscheinlicher ist:

*) Das Folgende nach Lev. c. 6 u. 13.

„Dies ist die Ursache, dass die Lehre von Recht und Unrecht fortwährend bestritten worden ist, mit Feder und Schwert, die Lehre von Linien und Figuren nicht also; denn in diesem Felde bekümmern sich die Menschen nicht darum, was die Wahrheit sei, da sie niemandes Ehrgeiz, Nutzen oder Vergnügen kreuzt. Denn ich zweifle nicht, wenn es ein Ding gewesen wäre, irgend eines Menschen Eigentumsrechte, oder (richtiger gesagt) dem Interesse derjenigen, welche Eigentum haben, zuwider, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei Winkeln eines Quadrates gleich sind; so würde diese Lehre, wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennung aller Geometriebücher unterdrückt worden sein, soweit als die Beteiligten es durchzusetzen vermocht hätten."

Der Wettbewerb ist die erste Hauptursache des Streites unter den Menschen; die andere ist Misstrauen, welches natürlich und vernünftig ist, da jeder vor der Habgier, dem Neide und dem Uebermute des anderen auf der Hut sein muss; die dritte ist Eitelkeit. Aus der ersten Ursache braucht man Gewalt, um sich zum Herren über anderer Leiber, Frauen, Kinder und Habe zu machen; aus der zweiten, um die geraubten Güter zu verteidigen: denn die beste Verteidigung ist rechtzeitiger, überlegener Angriff; aus der dritten Ursache entzweien und zanken sich die Menschen um Kleinigkeiten: ein Wort, ein Lächeln, abweichende Meinung, und jedes andere Zeichen der Unterschätzung, sei es unmittelbar gegen ihre Personen, oder reflektiert an ihrer Sippe, Freunden, Nation, Beruf, Namen.

9. In Bezug auf diese Darstellungen möge hervorgehoben werden, dass in einem gewissen Kontraste zu der rein empirischen Betrachtung des Willens hier eine begriffliche Konstruktion zu Grunde liegt, die dem Menschen viel mehr spontane Aktivität, nämlich das rastlose Streben nach Besitz, Macht und Ehre und das emsige

Suchen nach den Mitteln dazu, beilegt. Die Passionen sind zugleich Aktionen, das ist die einzige Auffassung, die mit den Grundsätzen der Lehre sich in Einklang bringen lässt; und hierin liegt zugleich, dass die wesentlichen Begierden und Abneigungen nicht erst durch Gegenstände erregt werden, sondern hinter aller Erfahrung liegen, was Hobbes ausdrücklich mit den Worten anerkennt, dass „einige uns angeboren sind, als Begierde nach Nahrung wie nach Ausscheidung und Entladung (die auch Abneigungen heissen können) und etliche andere, nicht viele“ (Lev. I, 6. E. III, 40). Wenn nun hier an die Grundtriebe des vegetativen Lebens, an Erhaltung und Fortpflanzung, gedacht wird, und Hobbes keinen wesentlichen Unterschied zwischen Trieb und Willen anerkennt (insofern mit Recht als das tierische Wollen in Frage steht, und als auch das menschliche im Denken reflektierte Wollen auf gedankenlosen Trieben beruht), so fehlt nur das Mittelglied, alle Triebe und Leidenschaften als Folgen und Modifikationen jener Grundtriebe darzustellen, um zu dem Schlusse zu gelangen, dass auch der einzelne Willensakt viel mehr durch die Natur des Menschen, und d. h. doch also durch seinen vorhandenen und bis dahin ausgebildeten Willen bedingt sei, als durch die gelegentliche, relativ zufällige Anregung äusserer Gegenstände — womit die Wahrheit im Begriffe des freien Willens zu der ihr gebührenden Geltung gelangt.

10. Die tiefere Kausalität des Willens ist, als mechanische und physikalische betrachtet, ohne das Problem des Lebens und seiner Ursprünge nicht auflösbar, und von dieser Auflösung bleibt freilich Hobbes, mit allen Denkern seines und des folgenden Jahrhunderts, weit genug entfernt. Der Traktat *De Homine* kann nicht an den biologischen Thatsachen vorbeigehen, und hebt sogar an mit Erörterung der Ursprünge des Menschen-

geschlechtes, weiss auch von einer antiken philosophischen Ansicht zu erzählen, die der mosaischen Schöpfungsgeschichte gegenübergestellt wird: danach wäre Himmel und Erde ursprünglich eins gewesen, nachher hätten sich Weltkörper von einander geschieden; die Erde wäre anfänglich weich gewesen, erst durch Wirkung der Sonnenstrahlen fester geworden; durch ihre Weichheit sei es geschehen, dass an sumpfigen Orten gewisse Schwellungen und Bläschen entstanden seien, in zarte Membrane eingehüllt, aus denen nach und nach, indem sie durchgebrannt und zersprengt wurden, alle Tiere und auch die Menschen entwickelt worden seien. Diesem Rudiment einer wissenschaftlichen Erklärung (die vermutlich auf Anaximandros zurückgeht) ist er offenbar geneigt, wenn er sagt, die also philosophieren, erreichen so viel als ohne göttliche Offenbarung sich erreichen lässt, und dabei nicht ohne Bedeutung auf die Ausnahme-Schöpfung hinweist, deren in der Bibel der Mensch sich erfreue (L. II, 2).

Eine richtige Ahnung bekundet er auch, wenn er in dem angefügten kurzen Abschnitt von der Ernährung und den Ursachen des Lebens handelt; wo ihm, bei strengem Anschlusse an Harvey, ebenso wie Descartes, die rein physikalische und mechanische Betrachtung als allein zulässige feststehen muss. „Woher hat das Herz seine Bewegung? . . . es ergiebt sich, dass das Leben, d. h. die Bewegung des Herzens abhängt von der Luft, und mithin, dass die Luft oder etwas was mit der Luft eingesogen wird, Ursache der Bewegung des Herzens ist . . . Das was in der Luft vorhanden ist und seine Bewegung dem Blute mitteilt, bewirkt die Diastole des Herzens. Hierauf entladet das Herz Blut durch die Arterien, und diese Bewegung heisst Systole. Um aber zu erkennen, was das sei in der Luft . . . muss man erwägen, ob sich in jeder Luft gleichermassen leben lasse. Das Gegenteil steht fest. Wenn die Luft reiner Aether wäre, so wäre

sie homogen, und folglich könnte man in jeder Luft leben, oder vielmehr in keiner, denn blosse Luft könnte das Blut nicht so bewegen, dass daraus die Systole und Diastole des Herzens entstünde. Ausserdem steht durch Erfahrung fest, dass man am Meeresgrunde von weniger Luft, die in einen Schlauch gewaltsam hineingedrängt ist und sparsam geschöpft wird, sechs Stunden nacheinander aushalten kann, was unmöglich wäre, wenn jene hineingedrängte Luft nichts als Luft wäre. Denn einmal geschöpfte und wieder ausgeatmete Luft ist, wenn auch noch so sehr abgekühlt, zum Leben unbrauchbar. Es müssen also in der Luft gewisse durch Kleinheit unsichtbare Körperchen sich befinden, die durch ihre natürliche Bewegung jene Bewegung des Blutes in den Venen und dadurch die Bewegung des Herzens bewirken. Nämlich, wie im Meere das Salz, so ist in der Luft etwas dem Salze homologes, wie z. B. Schwefel, das durch die Atmung ins Blut aufgenommen, dieses erregt und in Gärung bringt, die Venen und das Herz ausdehnt, und durch die Systole, vermittelst der Arterien, in das Ganze des menschlichen Körpers verteilt wird.“ Wie weit Hobbes hier selbständig denkt, vermag ich nicht zu erkennen; dass er aber in diesen Gedanken dem Sauerstoff, und also der für die Chemie des Lebensprozesses wichtigsten Entdeckung auf der Spur ist, darf wohl behauptet werden. Uebrigens bricht er seine biologischen Aphorismen, die noch den Tod und die Zeugung, mithin alle Kardinalprobleme, berühren, schon im vierten Paragraphen kurz ab, indem er die erschöpfende Behandlung anderen, und zwar den Aerzten überlassen will; meint aber, wenn diese alle Mechanismen der Zeugung wie der Ernährung hinlänglich durchschaut hätten und nicht gewahr würden, dass dieselben von einem Verstande geschaffen und je zu ihren Funktionen geordnet seien, so müsste man von solchen Forschern selber halten, dass sie ohne Verstand seien. — Das teleologische Argument

zeigt, wie immer, in der Biologie seine grösste Widerstandskraft, da die Skepsis des Hobbes sich hier, wie es scheint, aufrichtig gefangen giebt. — Die ganze Betrachtung zeigt uns aber, wie wenig der damalige Zustand des biologischen Wissens, wie wenig vollends seine eigene Kenntnis davon für eine wenn auch noch so sehr auf naturwissenschaftlichen Boden gestellte Psychologie bedeuten konnte. Ist doch selbst heute noch kein System dieser Art in hinlänglich folgerichtiger Weise von der Thatsache und Idee des Lebens ausgegangen.

11. Es ist durch die in der Einleitung erwähnten Umstände begründet, dass Hobbes die Optik eingehender und unter besonderer Beziehung auf den Menschen behandelt hat (De Hom. cap. 2—9). Welche Stellung sein Versuch, dem er selber eine fundamentale Bedeutung zuschreibt, in der Geschichte dieser Wissenschaft einnimmt, ist bisher nicht mit ausreichenden Mitteln erforscht worden*). Sicher ist, dass er auch hier mit seinen Gedanken in den Bahnen wandelte, die alle physikalische und physiologische Erklärung der Sinnesthätigkeiten verfolgen musste, und dass er mit den Förderungen sich nahe berührt, die diese Lehren durch Keppler und durch Descartes erfahren hatten; dass er auf dem Boden Descartes' baue, schien er in dem (ungedruckt gebliebenen, s. o.) englischen Entwurfe selber zu gestehen. Hobbes handelt zuerst über das einfache Sehen und seine Störungen, über den scheinbaren Ort des Gegenstandes, über die Vorstellung des Gegenstandes in der Perspektive, sodann über die Hauptprobleme der Katoptrik und der Dioptrik. Der Erwähnung wert ist, dass er Teleskope wie auch Mikroskope einer unendlichen Vervollkommnung für fähig hält, die nur durch die Materie und durch die Geschicklichkeit der Künstler begrenzt sein könne; wobei wir

*) Einen guten Abriss der charakteristischen Lehrsätze giebt Gühne S. 62—72.

uns erinnern, dass jene Weite der Naturanschauung ihm geläufig ist, die man als den eigentümlichen Vorzug Leibnizens hervorzuheben pflegt; die Vertrautheit mit dem Gedanken grenzenloser Kleinheit wie unbegrenzter Grösse von Körpern, Bewegungen, Zeitteilen und anderen Kontinua.

12. In der Schrift De Homine kommt Hobbes über die Optik hinaus auf Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen nicht zurück, weil sie als Thatsachen des animalischen Lebens voraus behandelt waren. Dagegen haben wir eine doppelte Darstellung derselben Thatsachen in Bezug auf die „menschliche Natur" in den früheren Werken „Elements of Law" und „Leviathan", besonders ausführliche in der ersten, wo auch der eingehendste Beweis für die Subjektivität der Qualitätsempfindungen angetreten wird; dessen Hauptpunkte die sind, dass wir solche Empfindungen haben, wo der Gegenstand sicherlich nicht ist, also ebensowohl getrennt von diesem als verbunden mit ihm; dass wir bei reflektierten Bildern, Farben u. dgl. keineswegs an deren objektive Realität glauben; dass auch ein Schlag, der den optischen Nerven erregt, eine Lichterscheinung hervorruft; dass eine Bewegung sich von leuchtenden Körpern ebensowohl dem Auge und optischen Nerven mitteilen könne, wie von einem irdischen Feuer: es gebe keinen Grund zu bezweifeln, dass die Sonne in dieser Beziehung ebenso wirke, nämlich durch ihre abwechselnde Ausdehnung und Zusammenziehung den anstossenden Teil des Mediums zurückwerfend, welche Bewegung durch das Auge zum Gehirn fortgehe, und die Gegenwirkung des Gehirnes*) gegen diesen Druck empfinden wir nicht als solche, „sondern denken, sie sei draussen, und nennen sie Licht". Dasselbe wird dann vom Schall und von anderen Qualitäten

*) Hier wird nur in das Gehirn, später in das Herz die Reaktion gelegt.

dargelegt. „Die Dinge die wirklich in der Welt ausser uns sind, sind jene Bewegungen, wodurch diese Erscheinungen verursacht werden*).“

13. Mit grossem Nachdrucke schliesst nun eine mechanische Erklärung der Einbildung und Erinnerung sich an, die nämlich unmittelbar von der neuen Gestalt des Trägheitgesetzes, d. i. vom Beharren der Bewegung ihren Ausgang nimmt: „Wie wir am Wasser sehen, dass wenn der Wind sich legt, die Wogen noch lange nachher nicht aufhören zu rollen, so ist es auch mit der Bewegung, die in den inneren Teilen eines Menschen geschieht, wenn er sieht u. s. w.“ (Lev. I, 2.) Einbildung ist Sinnesempfindung im Zustande des Verfalls. Die alten Empfindungen werden zunächst immer durch die neuen verdunkelt; wenn keine neuen auftreten, so erscheinen jene stark und klar, nämlich im Schlafe. Schon in seinen Einwürfen gegen Descartes' Meditationen giebt er zwar zu, dass es kein Kriterium gebe, Träume von wirklichen Wahrnehmungen zu unterscheiden, dass daher die Vorstellungen der Wachenden auch kein Beweis für die reale Existenz der Aussenwelt seien; er hält aber diese „Ungewissheit der Sinne“ — die bei uns noch täglich für die eigentliche Entdeckung der Kantischen Vernunftkritik ausgegeben wird — schon durch Plato und andere der Alten für hinlänglich erledigt und wundert sich, dass ein hervorragender Autor neuer Spekulationen (wie Descartes) diese abgedroschenen Dinge vorgebracht habe (L. V, 251). Hobbes bemüht sich dagegen um die Physiologie und Gesetzmässigkeit der Träume; im übrigen beruhigt er sich wohl dabei, dass ihm im Wachen oft die Sinnlosigkeit seiner Träume, aber im Traume nie die seiner wachen Gedanken einfalle. Wie Wahrnehmung durch Anregung von aussen, so entstehen Träume durch An-

*) Elements of Law. ed. Tönnies p. 7.

regung von innen. Dieser Gedanke, der in den drei Darstellungen entwickelt wird, hat zuletzt folgende Fassung bekommen: die Erregungen der Sinnesorgane schreiten zum Herzen fort, fördern oder hemmen den Blutumlauf, erwecken demnach Lust oder Schmerz. Die Erregungen des Herzens dauern aber im Schlafe fort, und wie im Wachen die Bilder Lust und Schmerz, so bringen Lust und Schmerz oder die entsprechenden Empfindungen von Wärme und Kälte in den schlafenden Gehirnen Bilder hervor: Bewegung im Gehirne und Bewegung im Herzen stehen in Wechselwirkung.

„Kalt liegen erzeugt Träume der Furcht und weckt den Gedanken und das Bild eines furchtbaren Gegenstandes . . . und wie Zorn uns, wenn wir wachen, in einigen Teilen des Körpers Hitze erregt, so verursacht im Schlafe die Erhitzung der selbigen Teile die Vorstellung eines Feindes“ (Lev. I, 2 E. III 8. D. C. c. 25, 9). Ebenso verhält sich die Vorstellung eines liebenswerten Gegenstandes zur Wollust und zur Wärme in den entsprechenden Organen. „Wenn wir wachen, so fängt die Bewegung am einen Ende an, wenn wir schlafen, am anderen.“ Näher werden fünf empirische Merkmale der Träume aufgezählt und erklärt: 1) dass in der Regel weder Ordnung noch Zusammenhang darin ist. Dies komme davon, dass alle solche Ordnung von häufigem Rückblick auf den Zweck, mit anderem Worte von Ueberlegung herrühre, im Schlafe fehle diese und folglich werde die Reihenfolge der Vorstellungen davon unabhängig; so erscheinen, wie es anderswo heisst (Elements I, 3, 3), „unsere Gedanken wie die Sterne zwischen den fliehenden Wolken“; 2) dass alles, was wir träumen, durch die Vorstellungen vergangener Sinnesempfindung gebildet und daraus zusammengesetzt ist. Die Ursache: weil im Schweigen der Sinnesempfindung keine neue Bewegung von den Gegenständen und daher kein neues Phantasma entsteht, es sei denn, dass man ein zusammengesetztes,

wie eine Chimäre, einen goldenen Berg, neu nennen wollte; 3) Träume entstehen mitunter aus den Vorstellungen der Wachenden, die bei Kleinem gestört und durch Schläfrigkeit gebrochen und verändert werden; mitunter aber beginnen sie mitten im Schlafe. Die Ursache der ersten Entstehung ist offenbar die, dass in einigen Organen Empfindung bleibt, in anderen nicht, wie bei Kranken; die der anderen Art ist schon gezeigt, sie beruht auf der Reciprocität der Organe; 4) dass sie klarer sind als die Einbildungen der Wachenden, mit Ausnahme der Wahrnehmungen, denen sie aber an Klarheit gleichkommen. Die eine Ursache davon ist, dass die innere Bewegung, in Abwesenheit aller anderen Eindrücke, vorherrschend wird; die andere, dass die Teile der Phantasiegebilde, die sonst verfallen und gleichsam verschlissen sind, durch andere fingierte Stücke gleichsam ausgebessert und geflickt werden; 5) dass wir im Traume uns weder über die Orte noch über das Aussehen der Dinge, die uns erscheinen, verwundern. Dies daher, weil alle Verwunderung erfordert, dass die Dinge neu und ungewohnt erscheinen, dazu gehört Erinnerung an frühere Erscheinungen; im Schlafe erscheint aber alles als gegenwärtig. — Träume haben aber noch eine besondere Bedeutung dadurch, dass sie oft als Träume nicht erkannt werden, dass die Menschen Traumbilder für Wirklichkeit halten und sie „Visionen“ nennen, wie solche Phantasmen denn auch Wachenden, wenn sie furchtsam und abergläubisch sind, begegnen können; denn hierin hat Hobbes — und er ist wohl der erste gewesen, der dies energisch vertreten hat — den Ursprung alles Geister- und Gespensterglaubens gesetzt, und dieser wiederum ist ihm das Haupt der vier Stücke, die zusammen den natürlichen Samen der Religion ausmachen; wofür hinzu kommen: Unkenntnis wirkender Ursachen, Ergebenheit gegen das, was gefürchtet wird, und dass man zufällige Dinge für Wahrzeichen der Zukunft nimmt (Lev. I, 12). Die grosse

Bedeutung, die im Denken des Hobbes diese Ansicht haben musste, weil sie darauf ausgeht, die menschlichen Illusionen zu zerstören, verbindet hier die Elemente der Erkenntnislehre mit den letzten Gründen seiner Philosophie der Geschichte und des sozialen Lebens.

14. Wenn Hobbes sich hier als unmittelbaren Vorläufer moderner Denker zeigt, so ist dies nicht minder der Fall, wenn er in allgemeinster Fassung das Gesetz der Ideenassociation formuliert und zur Grundlage der gesamten Theorie des Intellektes macht, wobei er immer beflissen ist, die Kontinuität des tierischen und des menschlichen Denkens hervorzuheben und beides mechanisch darzustellen. „Die Bewegungen, die einander folgten in der Empfindung, bleiben auch zusammen nach der Empfindung, als Reste; so dass wenn die frühere wieder stattfindet und vorherrschend wird, so folgt die letztere, durch Zusammenhang der bewegten Materie, in derselben Weise, wie Wasser auf einem ebenen Tische gezogen wird, welchen Weg immer ein Teil davon mit dem Finger geleitet wurde.“ (Lev. I. 3.) Dieser Zug der Gedanken ist von zweifacher Art, 1) wild und ungeordnet, im Wandern der Gedanken, 2) durch einen Wunsch und Zweck reguliert; dieser Zug wiederum zwiefach a) von Wirkung zu Ursachen oder Mitteln, b) umgekehrt: dies zeichnet die Menschen aus, aus Wissbegierde zu denken, was man mit einer Sache machen könne. Alles regulierte Denken ist ein Suchen, wie besonders die Erinnerung, die in Raum und Zeit zurückgeht, um von einem bestimmten Punkte an methodisch zu suchen; ebenso Voraussicht oder Vorausnahme eines Zukünftigen, auf Grund der Erfahrung, und dazu gehört die Vermutung nach Zeichen. Ebenso wird aber Vergangenes vermutet; wer am meisten Erfahrung hat, kann am richtigsten vermuten, und ist der Klügste. An die Zeichen knüpft die Theorie der Worte oder der Sprache und an diese die der Vernunft

und Wissenschaft an, so dass hier die Psychologie wieder in die Logik und Methodologie einmündet, die in der systematischen Darstellung (De Corpore) vorangehen. Die Sprache behandelt Hobbes als eine Erfindung, eine vornehmere und nützlichere als die der Schrift, wie diese an Wichtigkeit den Buchdruck übertrifft. (Lev. I. 4.) Das Sprachähnliche der Tiere ist der naturnotwendige Ausdruck ihrer Gefühle, die Sprache der Menschen besteht aus willkürlich festgesetzten Lautzeichen. Freilich — heisst es in der letzten Fassung dieses Gedankens (De Hom. c. X. 2) — „dass die Menschen eines Tages zu einer Ratsversammlung zusammengekommen sind, um durch Beschlüsse die Bedeutung von Worten und Wortgeweben festzusetzen, ist nicht glaublich, glauben kann man nur, dass es im Anfange nur wenige Namen der bekanntesten Dinge gegeben hat, also dass der erste Mensch nach seiner Willkür etlichen Tieren, die Gott ihm vorführte, Namen beilegte, sodann anderen Dingen, die gerade am meisten seiner Wahrnehmung auffielen; diese von den Vätern empfangenen Namen überlieferten die Söhne ihren Nachkommen und erfanden neue dazu*)." Kindisch sei die Meinung einiger, dass den Dingen die Namen gemäss ihrer Natur beigelegt worden — wie könnte es da verschiedene Sprachen geben? und was habe ein Ton mit einem Gegenstande gemein? —

15. Wir begegnen hier einem Punkte, an dem die rationalistische Ansicht, wie sie gewöhnlich verstanden wird, und die historisch genetische scharf zusammenstossen, und jene wohl gelegentlich, ohne dass man diese Stelle des Hobbes kannte, durch die Vorstellung einer Versammlung, die über die Bedeutung der Worte Beschlüsse fasst, lächerlich gemacht wurde. Hobbes, wie wir

*) Auch hier setzt er sich mit der Genesis kritisch auseinander: Adam habe auf natürliche Weise unmöglich das Verbot oder gar die Rede der Schlange vom Tode verstehen können, meint er schalkhaft.

sehen, hält zwar die Wörter für „willkürliche“ Zeichen, aber hat doch von ihrem allmählichen Wachstum eine ganz richtige Idee, wenn er auch fälschlich meint, dass bestimmte Gegenstandnamen die ersten gewesen seien, und die Herkunft dieser ersten Namen von Naturlauten, die zwar nichts mit Dingen, wohl aber mit Empfindungen gemein hatten, nicht einsieht. Er bleibt hier, trotz seiner Lehre von den Affekten und von den Wünschen, die wie er einmal sagt, Gedanken als Patrouillen und Spione entsenden, an einem gewissen Intellektualismus haften, der die natürlichen Tendenzen zu bestimmten Thätigkeiten, mögen sie angeboren, angewöhnt oder erlernt sein, nicht hinlänglich in Rechnung zieht. Je zuweilen kommt der Begriff des Menschen als eines mit bewusstem Denken seinen Zwecken Mittel anpassenden, der Begriff des willkürlichen Menschen, in den Vordergrund. Nach diesem Begriffe, der ein taugliches Schema für das Verständnis der wirklichen Menschen darbietet, sind alle gleich, insofern als sie nach dem Gleichen streben, und sind nur verschieden durch ihre Meinungen über die Mittel, das Glück zu erreichen, und durch die Menge der Mittel, worüber sie verfügen. Wo dieser oder irgend ein Begriff des Menschen für absolut gehalten wird, da giebt es keine historische Veränderung der menschlichen Natur, also keine Entwicklung durch Kultur. Während nun jener Rationalismus der Aufklärung, den Hobbes vorbildlich repräsentiert, im ganzen an einem solchen Begriffe des *animal rationale* kleben bleibt, so steht doch im Widerspruche damit die Ansicht der Civilisation als eines Ausgangs der Menschheit aus einem tierähnlichen Zustande; diese Ansicht aber ist es, die Hobbes in der entschiedensten Weise vertritt, und die gerade hier in Behandlung der Sprache und der aus ihr entspringenden Wissenschaft hervorleuchtet.

Die Not ist ihm Mutter aller Erfindungen; er weiss auch, dass die Erfindungen Arbeit zu sparen bestimmt

sind. Die Sprache selber: zuerst als Organ des Gedächtnisses und als Organ der Mitteilung; das methodische Denken, durch die Sprache ermöglicht, als Mittel zur Herstellung allgemeiner Sätze und Regeln, die unser mentales Rechnen von Zeit und Raum ablöst, und uns von aller Arbeit des Geistes, bis auf die eine, wodurch der allgemeine Satz gefunden wurde, befreit. (Lev. I. 4. E. III. 22.) Vorbildlich und ausgezeichnet ist daher der Gebrauch der Zahlwörter; „und es scheint, dass es eine Zeit gab, wo diese noch nicht in Gebrauch waren, sondern die Menschen ihre Finger, von einer oder von beiden Händen, auf die Dinge anwandten, von denen sie sich Rechenschaft geben wollten; und daher es kam, dass unsere Zahlworte jetzt, in jeder Nation, nur zehn, in einigen sogar nur fünf sind, und dann wird von neuem angefangen.“ (ib.) Zahlwörter sind die Vorbilder genau definierter Wörter, mit denen jeder, der nicht ein Idiot ist, die einfachen Operationen vornehmen kann, die aller Wissenschaft zu Grunde liegen. In eine lange Rechnung schleichen Irrtümer leicht sich ein, in eine Wissenschaft um so leichter, je weniger scharf definierte Termini zu Grunde gelegt sind. „Wer auf Bücher sich verlässt, gleicht denen die aus vielen kleinen Abrechnungen eine grosse Summe ziehen, ohne jene auf ihre Richtigkeit zu prüfen; zuletzt verwirrt er sich und flattert über den Büchern, wie Vögel, die durch den Kamin in ein Zimmer gekommen sind und sich darin eingeschlossen finden, nach dem trügerischen Lichte eines Glasfensters flattern, weil sie nicht sich besinnen können, auf welchem Wege sie hereinkamen.“ (ib, p. 24.) Daher stellt Hobbes immer dem Nutzen der Sprache ihren Schaden gegenüber, den Schaden des ausgedehnteren und gefährlicheren Irrtums, der irrigen Lehre, der Lüge und der Selbsttäuschung — insgesamt des Missbrauchs der Worte. „Worte sind weiser Menschen Rechenpfennige, aber den Narren sind sie Geld, das nach der Autorität alter Doktoren geschätzt wird.“

— Hobbes unterscheidet immer mit Nachdruck zwischen Klugheit und Weisheit = empirischem Wissen und Wissenschaft = Wissen von Thatsachen und Wissen von Ursachen = absoluten und einzelnen Urteilen — relativen und allgemeinen Urteilen. Ich beziehe mich hier zurück auf die frühere Erörterung, und hebe nochmals hervor, dass wir als den stärksten Gedanken den aus seinem System herausziehen müssen, dass alle reine Wissenschaft sich auf Fiktionen bezieht, alle angewandte auf Erfahrung, und dass die Anwendung selbst ihre Methode hat, deren Werkzeug die Begriffe des Verhältnisses und der mannigfachen Proportionen sind.

16. In allen Stücken: in Erfahrung und empirischen Folgerungen, in reinen und angewandten Wissenschaften, nimmt Hobbes eine fortschreitende Entwicklung der Menschheit als möglich und wirklich an. Er teilt freilich nicht die Erwartungen vieler Zeitgenossen (z. B. Bacos und Descartes') in Bezug auf den Nutzen, den die vermehrte und verbesserte Kenntnis der Natur bringen werde. Wenigstens spricht er solche nicht aus, sondern betrachtet die materielle Kultur, wie sie zu seiner Zeit gegeben war, als im wesentlichen vollendet. In allen ihren Künsten sieht er freilich die Früchte der Wissenschaften, nämlich der Geometrie und Physik. „Alles was dem menschlichen Leben an Hülfe zu Teil wird von Beobachtung der Gestirne, von Beschreibung der Erde, von Zeitrechnung, von weiten Seereisen, alles was an Gebäuden schön, an Festungen stark, an Maschinen bewundernswert ist, kurz alles, was die heutige Zeit von ehemaliger Barbarei oder von dem Zustande der Wilden in Amerika unterscheidet, das verdanken wir beinahe alles der Geometrie. (De civ. Ep. ded. L. II. 137. E. II, IV.; vgl. E. IV, 450. Ebenso D. Corp. I. 1. 7.) Charakteristisch ist, wie das Theoretische als früher und als Ursache dargestellt wird. So hofft der Verfasser des Leviathan aller-

dings auch die fernere Erhöhung der Kultur von der Wissenschaft, aber wesentlich von dem Teile, den er selber zu begründen meint, dem Naturrecht, das der Ethik und der Politik gleichermassen zu Grunde liegt. Dessen Aufgabe ist es, Streit und Krieg zu beenden, Bürgerkriegen zumal vorzubeugen, „deren Ursache ist, dass die Ursachen des Krieges und des Friedens nicht erkannt werden"; daraus kömmt alle Not und Armut und was sonst den Menschen abscheulich ist. Dass es dies alles giebt, ist Beweis genug dafür, dass jene Wissenschaft nicht vorhanden ist. Ihr Nutzen und der Nutzen des Unterrichtes darin liegt also auf der Hand. Notwendig ist ein Maasstab, eine Richtschnur des Rechts und Unrechts. (D. corp. l. c.) Daran hat es bisher gefehlt. Die Menschen wussten nicht ob es Recht oder Unrecht war, was sie thun wollten, oder sie irrten sich darüber, indem sie sich falscher Maasstäbe bedienten.

17. Die falschen Maasstäbe aber haben eine Wurzel: Aberglauben oder Religion. Aberglauben und Religion ist eines und dasselbe (— bis auf die „wahre" Religion). Aberglauben heissen die unerlaubten, Religion die von der weltlichen Autorität gestatteten Meinungen von unsichtbaren Mächten. Furcht ist der Kern aller solcher Meinungen, und Furcht haben die Menschen „im Dunkeln", nämlich so lange die Erkenntnis der Ursachen ihnen nicht leuchtet. Wo sie nichts zu sehen vermögen, da können sie keinem Dinge an ihrem Unglück oder Glücke Schuld geben als nur einer unsichtbaren Macht, und diese denken sie sich ähnlich wie Traumerscheinungen u. dgl. und nennen sie „Geist".

Auf dem Glauben an Geister beruht aber ausser vielen anderen Irrtümern und Trugmitteln die Meinung von übernatürlichen Eingebungen; diese lässt einen Menschen wähnen, dass alles oder einiges was er thue, gut und gerecht sei, möge es noch so sehr dem gemeinen Frieden

entgegen sein. Darauf beruht ferner die Macht der Priester und die Aufrichtung des Reiches der Finsternis: die Bedrohung mit übernatürlichen und ewigen Strafen, die Herrschaft über Gedanken und Gewissen der Menschen, das alles in der römischen Kirche am meisten ausgeprägt. „Das Papsttum ist der Geist des abgeschiedenen römischen Reiches, der gekrönt auf dessen Grabe sitzt." (E. III. 697.) Diesen Geist und alle verwandten kleineren Geister zu bannen: das ist das Ziel der wahren Philosophie in ihrem praktischen Gebiete.

Siebenter Abschnitt.

Das Naturrecht.

---

1. Es handelt sich für Hobbes um die konsequente logische Konstruktion dieser Begriffe, in deren Mittelpunkt der Begriff des Rechtes, d. h. des natürlichen Rechtes, der Gerechtigkeit steht. Nach einer Auskunft über seine Methode, die der wirklichen Entwicklung seiner Gedanken entspricht, ist er von diesem Begriffe ausgegangen, und hat sich zunächst an dessen hergebrachte Definition gehalten: dass sie nämlich einen beständigen Willen, einem jeden das Seine („sein Recht") zuzuteilen, bedeute. Hierdurch sei er auf die Frage geführt, woher es komme, dass man etwas sein Eigen nennen könne. Das sei jedenfalls nicht natürlich, sondern beruhe auf menschlicher Uebereinkunft (denn die Menschen mussten, was die Natur ihnen darbot, unter sich verteilen) und so sei er auf die andere Frage hingeführt, zu welchem Zwecke und durch welche Not gezwungen sie wollten, während bis dahin Alles Allen gehörte, dass vielmehr jeder sein Eigen haben solle. Nun habe er gesehen, dass aus dem gemeinschaftlichen Besitz für die Menschen, die um dessen Benutzung mit Gewalt streiten würden, notwendigerweise Krieg und daraus jede Art von Unheil sich ergeben müsse; also etwas, was von Natur alle ver-

abscheuen. So habe er zwei völlig sichere Postulate der menschlichen Natur erreicht: 1. das der natürlichen Begierde, wonach jeder seinen eigenen Gebrauch der gemeinsamen Güter fordert; 2. das der natürlichen Vernunft, vermöge deren jeder einen gewaltsamen Tod als das grösste Uebel der Natur zu vermeiden bemüht sei. Aus diesen Prinzipien habe er die Notwendigkeit der Verträge und des Worthaltens, hieraus aber die Elemente der moralischen Tugend und der bürgerlichen Pflichten demonstrieren wollen. (De civ. Ep. ded.) —

2. Was ist also Recht? Wir bleiben durchaus in dem Gedanken des Hobbes, wenn wir erklären: 1) die Idee des subjektiven Rechtes ist der Wille, die Idee des objektiven Rechtes ist der Friede; Friede ist das gemeinsame Wohl der Menschen, ihr gemeinsames Wohl ist ihr gemeinsamer Wille, ihr gemeinsamer Wille ist die allgemeine und natürliche Vernunft, die solche und solche Vorschriften und „Gesetze“ giebt, deren Beobachtung zum Frieden führt. Sie ist einem jeden zugänglich in der einfachen Gestalt, auf die alle Regeln des Naturrechtes zurückgeführt werden können: „was du nicht willst, das dir geschehe, das thue auch keinem anderen.“ Jeder will im Grunde keine Gewalt leiden — er darf daher auch keine Gewalt üben. Jeder will im Grunde den Frieden — er muss daher auch nach Frieden streben, muss bereit sein sich zu vertragen, zur Einigung zu gelangen. 2) Der Grundbegriff aller wirklichen Rechtsordnung, der unmittelbar aus jener Idee sich ergiebt, ist die Entäusserung von subjektivem Rechte, d. h. von dem, was einer als seine Berechtigung oder als sein Eigentum behauptet. Der regelmässige Grund der Entäusserung ist der eigene Vorteil, der regelmässige eigene Vorteil ist die Erlangung von etwas, die Entäusserung zu Gunsten eines anderen hat regelmässig den Zweck, dass dieser sich von etwas entäussere; gegenseitige Ent-

äusserung ist Vertrag. Vertrag ist der gemeinsame vernünftige Wille in Wirklichkeit, daher insofern er positiv und gültig ist. Die Idee des Rechtes fordert, dass Verträge geschlossen, sie fordert demnächst, dass sie gehalten werden. Wer sein Wort hält, ist gerecht. Gerechtigkeit ist im Moralischen dasselbe, was im Intellektuellen Konsequenz; Unrecht ist = Widerspruch. — Auf dem Boden des natürlichen Privatrechtes ruht auch der Staat. Die Vermittlung geschieht durch den Begriff der Versammlung und durch den Begriff der Vertretung. Die Versammlung wird konstituiert durch einen Vertrag, dass für einen bestimmten Akt der Wille der Mehrheit als Wille Aller gelten solle; Vertretung entsteht durch ein unbegrenztes Mandat, das eine solche Versammlung einem Einzelnen oder Mehreren, die sich wiederum als Versammlung konstituieren müssen, verleiht. Aus der Volksmenge wird durch Vertretung ein Volk, aus vielen Willen ein Wille, der den Gesamtwillen repräsentiert.

3. Zweck solcher Verträge ist die Sicherheit. Damit der Zweck erreicht werde, müssen die Mittel angemessen sein: d. h. der vertretenden Person, d. i. dem Souverän, muss unbeschränktes Recht verliehen werden; mit anderen Worten, er muss gedacht werden als die Macht Aller in sich tragend, und damit als Herr über alle Einzelnen, ihre Personen und ihr Eigentum. Denn nur so wird die Sicherung des Friedens perfekt. Wenn eine solche Macht nicht vorhanden ist — wie zwischen den Nationen —, so behält, trotz aller Verträge, jeder sich das Recht vor, Verträge zu brechen, oder auf Gewalt zu rekurrieren, d. h. es bleibt der Kriegszustand bestehen. Der Kriegszustand ist auch zwischen den Individuen der natürliche Zustand. Zeitweiliger Friede kann auch innerhalb eines solchen Zustandes stattfinden, von kürzerer oder längerer Dauer; aber dadurch ist der Krieg nicht aufgehoben,

ein wesentlich entgegengesetzter, künstlicher, bürgerlicher Zustand nicht hergestellt. Ja, selbst wenn eine Vertretung geschaffen wird, die nicht absolutes Recht, also unbedingtes Zwangsrecht erhält, so ist das Ziel nicht erreicht; denn wenn jemand sich vorbehält, selber zu urteilen, ob der förmliche Wille des Souveräns, das Gesetz, richtig oder gerecht sei, und davon seinen Gehorsam abhängig macht, so ist das Wesen des Naturzustandes nicht aufgehoben: das nie mit Sicherheit vollziehbare Naturrecht will sich über dem stets mit Sicherheit vollziehbaren positiven Rechte erhalten; dieser Anspruch muss aufgegeben werden, so lange als ein Staat besteht und bestehen soll. Das Naturrecht wird vielmehr in das positive Recht aufgenommen, die Entscheidung aller Rechtsfälle kann nur an einer Stelle sein, und diese Stelle muss auch der Vollstreckung mächtig sein, muss ferner durch Gesetzgebung neues positives Recht über das Naturrecht hinaus schaffen können, sie muss auch das Recht haben, die öffentliche Verbreitung von Lehren und Meinungen zu veranlassen und zu verbieten; diese und einige andere sind die wesentlichen, unablösbaren und unteilbaren Rechte der Souveränität. Im vollkommenen Naturzustande ist jeder Einzelne für sich absolute Autorität; im vollkommen polizierten Zustande giebt es nur eine und diese wieder als absolute Autorität. Dort ist zwar jeder naturrechtlich, d. h. moralisch beschränkt und gebunden, wie hier auch der eine es ist; aber dies ist nur ideelle Bindung, die soziale Moral oder das Naturrecht ist nicht erzwingbar, sie gewährt nicht einmal einen gültigen Maasstab, da jedem freisteht, sie zu seinen Gunsten und zu des andern Ungunsten auszulegen, wozu er durch seinen Egoismus immer bereit sein wird, mithin den andern zu verdammen, sich selbst zu entschuldigen, seine Vernunft als die richtige Vernunft zu behaupten. Im Staate hat nur der Souverän das Recht zu thun was er will, insbesondere hat er allein

das Recht behalten oder empfangen, Zwang und Gewalt auszuüben, daher kann er allein Richtersprüche vollziehen, er allein kann auch in massgebender Weise definieren, was als gut und böse gelten soll; denn wenn es auch wissenschaftlich feststeht, dass alles moralisch gut zu heissen ist, was zum Frieden tendiert, so kann doch die Frage, ob etwas zum Frieden tendiert, nur durch dieselbe höchste Instanz über allen Streit — der von Worten leicht in Thaten ausartet — erhoben werden, die überhaupt Streit entscheidet und Streit verhütet.

So sind zwar alle einig, dass Lüge schlecht sei, aber wenn der Lügner von deiner Partei ist, so wirst du sie eine Notlüge oder gar diplomatische Klugheit nennen. Das Gesetz ist der universale Maasstab, der an die Stelle der unzähligen einzelnen Maasstäbe tritt. Folglich giebt es noch kein schlechthin objektives Recht, keine gültige Moral, so lange und insofern als es verschiedene Staaten giebt; denn die Staaten leben im Naturzustand miteinander, vielmehr widereinander. Der reine Staat erhebt sich über die Leidenschaften, denen alle Menschen als einzelne und auch der Souverän seiner natürlichen Person — einheitlicher oder mehrheitlicher — nach unterworfen sind. Das Gesetz ist ebenso sehr Schutz als Schranke des Staatsbürgers. Das Strafgesetz, auf das alle Gesetze zuletzt sich beziehen, zielt nicht auf Rache oder Vergeltung, sondern nur auf Abwehr und Verhütung; die Strafe selbst ist daher kein Akt der Feindseligkeit, denn sie entspringt nicht aus bösem Willen gegen den Verbrecher, sondern aus dem guten Willen für alle; anders ist es bei erklärter Rebellion, die kein Verbrechen ist; der Rebell kann nicht bestraft, sondern nur feindselig behandelt werden. — Man bemerke hier die Härte, mit der die Moral gleichsam auf das Strafrecht reduziert wird. Den Glauben an das Gute als eine Wirklichkeit in der Natur und in der Seele des Menschen will Hobbes gänzlich aufheben; wie die sinnlichen Quali-

täten, so werden auch die moralischen subjektiviert, und dies ist ein noch viel tieferer Schnitt in die überlieferte und religiöse Denkungsart. Hobbes hält es für unmöglich, dass ein Mensch etwas anderes als gut empfinde, also aus eigenem Antriebe so nenne, als was ihm gefällt, was zu seiner Selbsterhaltung oder Selbstvermehrung gehört, insbesondere also als alle Mittel zu seinen Zwecken; gut ist zuerst das Angenehme, sodann das Brauchbare. Etwas objektiv Gutes bleibt immer nur gut für die Zahl von Menschen, denen es objektiv ist; und diese müssen es irgendwie durch Uebereinkunft sich gesetzt haben; dies aber wird erst wirksam, verlangt und erzwingt Anerkennung als Staatsgesetz — als Strafrecht. Um diesen anthropologischen Nominalismus in Bezug auf die moralischen Begriffe richtig zu verstehen, muss man wissen, dass ihm der theologische Nominalismus des Duns und des Occam längst vorangegangen war.

4. Der Staat aber würde seinen Begriff in vollkommener Weise erfüllen — das rechtlich Mögliche in rechtlich Wirkliches übersetzen, wenn er alle Thätigkeiten der Bürger regulierte, wenn nach dem einen obersten Willen alle Willen gerichtet würden; aus dem Recht auf alle Dinge würde dann das Recht auf ganz bestimmte Dinge — so lange als dies nicht verwirklicht ist, so ist noch Gesellschaft im Staate, und unterhalb der Gesellschaft Krieg und Anarchie. Gesellschaft aber, Freiheit und Eigentum kann nach dem Begriffe der unbeschränkten Souveränität nur bleiben, so weit und so lange als der souveräne Wille es duldet; was er duldet, das besteht durch seinen Willen, er hat die Freiheit, seine Duldung zu widerrufen, rechtlich ist er niemandem dafür verantwortlich, und moralisch hat er nur die Pflicht, für die Wohlfahrt der Gesamtheit thätig zu sein und Gesetze zu geben. *Salus publica suprema lex.* Mithin ist insonderheit das Mein und Dein nur durch den souveränen Willen

bestimmt und bleibt von ihm abhängig, nach seinem Ermessen veränderlich. Wenn also die Staatsomnipotenz vor der „Heiligkeit" des Eigentums nicht Halt macht, sondern das was man heute als Sozialismus versteht, ideell vorausbildet, so bleibt sie in anderen Stücken hinter modernen Prätensionen zurück. Selbst Hobbes hält es nicht für die Pflicht eines Unterthanen, auf seinen Vater oder Bruder zu schiessen, wenn der König es befiehlt; ausdrücklich lehrt er, dass hier die natürliche Freiheit in ihr Recht wieder eintrete, die niemand aufgegeben hat ausser um seines Schutzes und (wie hier impliciert wird) um des Schutzes der Seinen willen. — So sehr Hobbes jede rechtliche und theoretische Beschränkung der Staatsgewalt für unlogisch hält, so ist es doch ein grosses Missverständnis, wenn man meint, dass er praktisch dem Eindringen des Gesetzes in alle Gebiete des Privatlebens das Wort reden wolle. Vielmehr hat seine Politik, so weit sie seine Meinungen ausdrückt, ebenso eine Tendenz zu Gunsten der Freiheit, als zu Gunsten des Regiments. „Die grösste Freiheit der Unterthanen ergiebt sich aus dem Schweigen der Gesetze" und „ein Gesetz das nicht gehörig bekannt gemacht, oder wovon der Gesetzgeber nicht bekannt ist, hat keine rechtliche Gültigkeit." Niemand als der Souverän und die Richter, die er zur Auslegung des Rechtes bestellt hat, können jemanden verurteilen; allen anderen Autoritäten gegenüber, welchen Titel immer sie sich anmassen, wie sehr sie behaupten mögen, ein göttliches Recht erworben zu haben, auf Offenbarungen oder auf Moralphilosophie sich berufen mögen, bleibt der Mensch f r e i; daher hat also die Kirche ihm nichts zu befehlen, sie ist nur eine Lehranstalt, und zwar thatsächlich eine solche, die auf den falschen Glauben an immaterielle Geister und deren übernatürliche Wirkungen gegründet ist, und durch die Furcht vor ewigen Strafen der Kraft zeitlicher Strafen, womit der Staat allein drohen kann, Abbruch thut. „Wenn

jemand gegen mich behauptet, dass Gott zu ihm gesprochen hat auf übernatürliche und unmittelbare Weise, und ich bezweifle es, so kann ich nicht leicht begreifen, welchen Beweisgrund er vorbringen kann, um mich zu verpflichten, es zu glauben. Es ist wahr, wenn er mein Souverän ist, so kann er mich verpflichten zum Gehorsam insoweit, dass ich nicht durch That oder Wort erklären darf, ich glaube ihm nicht; keineswegs aber etwas anderes zu glauben, als wovon meine Vernunft mich überzeugt. Wenn aber einer der nicht solche Autorität hat, denselben Anspruch erheben sollte, so kann weder Glauben noch Gehorsam gefordert werden.“ (Lev. III. 32. E. III. 361.) Der Klerus hat eine eitle Philosophie eingeführt und durch die Universitäten verbreitet, teils auf Aristoteles' Irrtümern, teils auf populären Aberglauben gegründet; und immer auf Steigerung seiner eigenen Macht abzielend, daher beflissen, die Macht des Gesetzes, das nur Regel von Handlungen ist, auf die Gedanken und Gewissen der Menschen auszudehnen, durch Prüfung und Inquisition ihrer Meinungen (Lev. IV. 46. E. III. p. 684.); ferner haben sie das Predigen des Evangeliums zum Vorrecht einer gewissen Klasse, ihrer eigenen, gemacht, obgleich das Gesetz es frei giebt. „Wenn der Staat mir Erlaubnis giebt zu predigen oder zu lehren, d. h. wenn er es mir nicht verbietet, so kann kein Mensch es mir verbieten.“ „Mit der Einführung falscher Philosophie können wir füglich verknüpfen die Unterdrückung der wahren durch solche Leute, die weder durch gesetzliche Autorität, noch durch ausreichendes Studium, berufene Richter der Wahrheit sind. Unsere eigenen Navigationen machen offenbar, und alle, die in menschlichen Wissenschaften gelehrt sind, anerkennen jetzt, dass es Antipoden giebt, und von Tag zu Tag wird es klarer, dass Jahre und Tage bestimmt sind durch Bewegungen der Erde. Nichtsdestoweniger sind Leute, die in ihren Schriften solche Lehre bloss dargelegt haben, um eine Gelegenheit zu bieten, die Gründe

für und wider zu erörtern, dafür durch kirchliche Autorität gestraft worden. Welcher Grund ist dafür vorhanden? sind solche Meinungen der wahren Religion entgegen? das ist nicht möglich, wenn sie wahr sind. Möge daher die Wahrheit zuerst durch berufene Richter geprüft, oder durch die widerlegt werden, die da behaupten, das Gegenteil zu wissen. Ist es, weil sie der eingerichteten Religion entgegen sind? dann möge ihnen Schweigen geboten werden durch die Gesetze derer, denen die Lehrer solcher Wissenschaft unterworfen sind, d. h. durch die bürgerlichen Gesetze. Denn Ungehorsam kann mit Recht an denen gestraft werden, die gegen das Gesetz etwas lehren, selbst wenn es die wahre Philosophie ist. . . . Kurz, welche Macht immer die Kirchlichen sich zuschreiben — wo sie dem Staat unterworfen sind — in ihrem eigenen Rechte, wenn sie es auch göttliches Recht nennen, es ist nichts als Usurpation.“ (ib. Schluss.) Das Princip der Unterwerfung unter den Staatswillen bedeutet daher ganz hauptsächlich: Befreiung von der Kirche, und dies besonders zu Gunsten der Freiheit des Denkens, Lehrens und Schreibens. Vom aufgeklärten Souverän, der keine andere Richtschnur anerkennt als Vernunft, Naturrecht, und diese wichtige Wissenschaft der Moral und Politik, erwartet Hobbes und fordert allerdings, dass er solche richtige Lehre durch die Universitäten ausbreite, dass er also den kirchlichen Einfluss im gesamten Unterrichtswesen breche — fürchtet aber nicht, dass er, von solchen Einflüssen frei geworden, seine Macht zur Unterdrückung der freien und wissenschaftlichen Meinungen anwenden werde, was Hobbes für sehr thöricht und schädlich hält; wenn die früheren Werke noch dem Zweifel hierüber Raum geben, so hat er sich in den weniger bekannten kleineren Schriften deutlich genug ausgesprochen: „denn nichts — heisst es in dem Buche über die Freiheit des Willens — ist mehr geeignet Hass zu erzeugen, als die Tyrannei über des Menschen Vernunft und Verstand.“

(E. V. 250), und im Behemoth (p. 62 mea ed.): „Ein Staat kann Gehorsam erzwingen, aber keinen Irrtum überzeugen und nicht die Gesinnungen derer verändern die da glauben, sie haben die besseren Vernunftgründe. Unterdrückung von Lehren hat nur die Wirkung zu einigen und zu erbittern, d. h. sowohl die Bosheit als die Macht derer, die sie bereits geglaubt haben, zu vermehren."

Und die Maxime wird schon in De Cive (XIII. 15. L. II. 308 E. II. 128.) mit principieller Schärfe ausgedrückt. „Wie ein Gewässer," heisst es, „wenn auf allen Seiten durch Ufer eingeschlossen, stagniert und verdirbt, wenn auf allen Seiten offen, sich ausbreitet, und um so freier strömt, je mehr Ausgänge es findet; so auch die Staatsbürger: wenn sie nichts ohne Geheiss von Gesetzen thun könnten, so würden sie erstarren, wenn alles, verwildern; und je mehreres durch die Gesetzgebung unbestimmt gelassen wird, desto grösserer Freiheit geniessen sie." Ahnungsvoll verkündet er daselbst: „wo es mehr Gesetze giebt, als dass wir deren leicht uns erinnern können, und wo durch sie verboten wird, was die Vernunft an und für sich nicht verbietet; da ist es unvermeidlich, dass man aus Unkunde, ohne jede böse Absicht, in die Gesetze hineinfällt, wie in Schlingen." Und wie der Leviathan, der seither wirklich geworden ist, diese Idee von ihm übertrifft, ist auch daraus ersichtlich, dass Hobbes es für ein unveräusserliches Recht erklärt, ausser im Falle der gemeinen Not, dem Kriegsdienste sich zu verweigern, wenn man einen guten Stellvertreter beschaffen könne. (Lev. c. 21. E. III. 205.). „Es galt bis gegen 1700 überall in Europa der Grundsatz, dass zum Eintritt in die stehende Armee niemand gezwungen werden könne." (Schmoller, Die Entstehung des preussischen Heeres, „Deutsche Rundschau", 1887. Bd. XII, S. 265.)

5. Hobbes weiss also wohl, dass die Menschen die Freiheit lieben. Er hat daher grosse Mühe, den Uebergang in ein Staatswesen zu erklären, wenn er denselben doch nicht als erzwungenen denken will. Er gelangt erst allmählich, und nie völlig, zur Unterscheidung seines ideellen von allen empirischen Staaten. Wenn er anfänglich einfach den Naturzustand auf die affektive Natur des Menschen, den Staat auf die Vernunft begründet hatte, so hat er später Bedenken, die Vernunft direkt als Motiv des Willens eintreten zu lassen, zumal ehe noch die Wissenschaft des Naturrechts existiert hat. Die Menschen sind — wenigstens bisher — immer ihren Leidenschaften gefolgt; woher sollte die Einsicht kommen, die wenigstens zur Einrichtung eines vernünftigen Gemeinwesens notwendig ist? —

Wenn das aktive Interesse, oder das Streben nach Macht, wirklich die einzige „Leidenschaft" des Menschen wäre, so würde folgen, dass wo jenes am stärksten, da auch die Einsicht der Notwendigkeit einer Selbsteinschränkung am ehesten sich einstellen werde. Dies ist aber, bei der natürlichen Wildheit des Menschen, in keiner Weise wahrscheinlich. Das Streben nach Macht kann nur zu schrankenloser Konkurrenz und zur Ausrottung oder Unterwerfung anderer führen; die Unterwerfung kann nicht von Dauer sein, weil die Menschen nicht wesentlich verschieden sind an körperlicher oder geistiger Kraft, sondern wesentlich gleich, denn jeder kann den anderen totschlagen und jeder ist mit dem Verstande, der ihm eigen ist, zufrieden und denkt nicht, dass ein anderer seine Angelegenheiten besser als er selber regulieren könne. Daher wäre keine Aussicht auf Frieden, wenn es nicht auch im Menschen ein Verlangen nach ruhigem und bequemem Lebensgenuss, besonders aber das negative Interesse, die Todesfurcht, gebe. Diese liegt am meisten der widerwilligen, aber durch die Vernunft gebotenen, Unterordnung unter eine soziale Willensmacht

zu Grunde. Hobbes ist zwar sehr geneigt, alle empirischen Staaten aus Eroberung und Gewalt abzuleiten, und daher auch, als dem wesentlichen Begriffe eines friedlichen Kulturzustandes nicht entsprechend, gleichsam zu verwerfen. Nur die Idee kann er retten, die Idee einer freien Selbstbeschränkung der Freiheit, eines Gemeinwesens durch Institution; diese Idee — meint er dann — kann und soll durch den Staat selber, durch Bekämpfung des Aberglaubens und der Priesterherrschaft, durch völlige Säkularisierung des Unterrichtes, in die Wirklichkeit, d. h. in das Denken der wirklichen Menschen, übersetzt werden.

6. Wenn wir nun aber den ganzen Gedanken unseres Philosophen von den Hüllen der ihm überlieferten Begriffe und von jenen der Sache nicht wesentlichen Versuchen, den Uebergang zu erklären, befreien dürfen, um ihn in unsere eigenen Begriffe zu übersetzen, so werden wir seiner grossen Arbeit, und der ungemeinen Klarheit und Konsequenz, womit er sie durchwirkt hat, gerechter werden und ein bleibendes Verdienst in ihr entdecken, das seinen Kritikern, die von damals bis heute durch die stachlichten Schalen nicht hindurchgedrungen sind, verborgen bleiben musste. Wir haben es mit Abstraktionen zu thun, mit freien Gebilden des Denkens, deren Nutzen oder gar Notwendigkeit für Zwecke der Erkenntnis erst in zweiter Linie zur Frage steht; denn in erster gilt es, ihre eigene Beschaffenheit, ihre inneren Zusammenhänge zu gewahren und zu prüfen.

So verstanden, stellt Hobbes einen Begriff der Gesellschaft — wenn auch ohne diesen Namen — und einen Begriff des Staates dar, die beide gedacht werden müssen als durch die in der Gesellschaft verbundenen, im Staate vereinigten Menschen selber gebildet. Dabei wird im Begriffe der Menschen von allem abgesehen, was sie auf natürliche und ursprüngliche Weise verbinden

mag, also von Banden der Familie, der Freundschaft u. s. w., von allen sozialen Instinkten. Wenn Hobbes gelegentlich so redet, als gebe es dergleichen gar nicht, so meint er doch im Grunde nur, dass sie für seine Theorie nicht in Betracht kommen, weil sie jedenfalls den Leidenschaften und Interessen gegenüber nicht stark genug seien, um grosse Gesellschaften, geschweige denn um Staaten zu begründen. Subjekt beider ist das isolierte, ganz und gar egoistische, also jedem Mitmenschen virtuell feindliche Individuum. Solche Individuen können miteinander, wenigstens in einigen Beziehungen, Frieden halten und friedlichen Verkehr pflegen; wenn sie es thun, so thun sie es nur, weil sie glauben, dass sie sich besser dabei stehen, weil sie einander insoweit als Gleiche erkennen und anerkennen, als jeder den Schaden fürchtet, den er vom anderen erleiden kann. Diese anerkannte, relative Gleichheit ist das Fundament der Gesellschaft, d. i. der Enthaltung von physischer Gewalt, also von Zwang. Es folgt daraus, da der natürlichste und heftigste Streit immer auf das Mein und Dein sich bezieht, die gegenseitige Anerkennung eines gegebenen Besitzstandes; die Regel ferner, dass man gemeinsame Beute zu gleichen Teilen teile oder, wofern Teilung nicht möglich, gemeinsam nutze; wenn beides nicht angeht, so muss entweder der Eigentümer oder, wenn der Gebrauch abwechseln kann, der erste Nutzniesser, durchs Loos bestimmt werden. Wenn trotz des Willens zum Frieden Meinungsverschiedenheiten entstehen, so muss die Frage einem Schiedsrichter unterbreitet werden, bei dessen Spruch die Parteien sich beruhigen; niemand aber darf Richter in eigener Sache sein. Unter diesen Bedingungen ist ein Verkehr zwischen den Menschen möglich, wobei jeder seinen Vorteil findet oder doch zu finden glaubt. Dieser Verkehr ist Tausch, und Tausch ist Kontrakt, also nicht anderes, als was schon in der Anerkennung jener Friedensbedingungen involviert ist. Ein Zustand

dieser Art, ein *Modus vivendi*, der ganz und gar auf stillschweigender Uebereinkunft beruht, hat aber in sich keine Sicherung gegen fortwährendes Wiederausbrechen des darunter verborgenen Krieges, d. i. der offenen Gewalt; denn es kann niemandem verwehrt werden, zur Durchsetzung seiner Wünsche oder Ansprüche oder Meinungen sich der Gewalt zu bedienen, also den gesellschaftlichen Grundvertrag zu brechen, sobald er sich, einzeln oder mit Hilfe von Bundesgenossen stark genug fühlt, seine Gegner niederzuwerfen.

Im Begriffe der Gesellschaft ist der Rekurs zur Gewalt zwar thatsächlich aber nicht begrifflich, nämlich nicht durch eine zureichende Ursache aufgehoben; diese kann nur in einer Macht gelegen sein, die jeder möglichen Macht, einzelner oder mehrerer, wesentlich und dauernd überlegen ist; solche Macht ist auf der gesellschaftlichen Basis nur denkbar, wenn sie ebenso in ihrem Besitzstande anerkannt ist, wie die einzelnen unter einander, und mit diesem so sehr überlegen ist, dass die sonst vorhandenen Differenzen dagegen verschwinden. Diese Macht kann nur die vereinigte Macht aller sein, die also einem dazu eingesetzten Willenssubjekte übertragen und zur Verfügung gestellt werden muss; dieses Willenssubjekt ist entweder ein bestimmter einzelner Mensch oder eine fortwährend einheitlichen Willens fähige Menge von Menschen, d. i. eine regelmässig zusammenkommende Versammlung. Die vereinigte Macht, das ist der Staat; ihr Subjekt ist der Souverän*). Wie Gesellschaft und Staat, so verhalten sich Naturrecht

*) Es ergeben sich die drei möglichen Staatsformen: Demokratie, Aristokratie, Monarchie — andere, als Ochlokratie, Oligarchie, Tyrannis sind keine besondern Formen, sondern bloss Namen, die ein Missfallen ausdrücken. — Rousseau hat diese Theorie reproduziert und ihr die rhetorische Gestalt verliehen, die der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts angemessen war: er führt aber das Element des notwendigen Beharrens der Volkssouveränität hinein, was nach Hobbes nur dann einen Sinn hat, wenn das Volk als Versamm-

und positives Recht. Die Regeln des Naturrechtes sind die der sozialen Moral, ihre Vorschriften haben keine andere Sanktion, als dass das Bestehen der Gesellschaft ihre Beobachtung fordert, wie die Gesundheit des Individuums Mässigkeit fordert. Die Gesellschaft hat keinen einheitlichen Willen, kann daher ihre Gebote nicht verkünden und nicht erzwingen, sie behalten ein bloss ideelles Dasein. Sobald ein Willensorgan da ist, dessen Wille als gültig anerkannt und befolgt wird, so ist es souverän, sein Wille ist Gesetz; wenn er überwiegend Gehorsam findet, so hat er die Macht, vereinzelten Ungehorsam zu brechen, durch Strafen seine Verbote, durch Belohnungen seine Geheisse zu befestigen. „Wessen Wille in einigem Gesetz ist, dessen Wille ist in allem Gesetz," denn er muss unwiderstehlich sein. Dem Souverän gegenüber kann kein Naturrecht geltend gemacht werden, denn wer es geltend macht, steht ihm als Partei gegenüber, und über den Parteien müsste, bei bestehendem Dissens ein Schiedsrichter stehen — dieser hätte entweder keine Macht, seinen Spruch zu exequieren, dann gäbe es keine Gewissheit für Beendigung des Streites; oder er hätte solche Macht, dann hätte er Macht, den Souverän zu zwingen, folglich hätte dieser nicht die grösste Macht, jener wäre der wahre Souverän, wenn er in einem Falle zwingen könnte, so könnte er in jedem Falle zwingen, u. s. w. Entweder es ist keine höchste und definitiv zwingende Instanz vorhanden, dann ist bloss gesellschaftlicher Zustand und sind die Ursachen der privaten Gewalt nicht aufgehoben — oder es ist eine solche Instanz vorhanden, dann ist diese souverän und der Staat ist gegeben. Wenn wir vernünftig sind, so wollen wir gesicherten Frieden; folglich müssen wir den Staat, d. h. eine unbeschränkte Souveränität aufbauen.

---

lung konstituiert ist und bleibt, mithin seine Souveränität auch fortwährend ausübt, was (nach ihm) möglich, aber keineswegs notwendig, sogar mit besonderen Schwierigkeiten und Uebelständen verbunden ist.

Wir bauen schlecht, wenn wir die Souveränität limitieren und wenn wir sie nicht einheitlich gestalten. Die schon seiner Zeit umlaufenden Lehren des Konstitutionalismus und der Teilung der Gewalten ist Hobbes unermüdlich, als logisch absurd und praktisch undurchführbar zu kritisieren.

6. Mithin ist die ganze Lehre unseres Philosophen über Recht und Staat nicht, wie sie gewöhnlich verstanden wird, eine willkürliche und excentrische Spekulation. Sie ist vielmehr typischer Ausdruck des modernen Denkens über diese Begriffe, dessen verschiedene Richtungen sich aus ihr entwickelt haben. Ihre allgemeine Bedeutung liegt zuerst in der Negation der überlieferten Lehren, deren Elemente ich in Kürze skizziert habe. Diese können einheitlich dahin charakterisiert werden, dass sie die Gebilde des sozialen Lebens als organische zu begreifen versuchen*); dem biologischen Wissen der Zeit gemäss kann das nur in unklarer Weise geschehen, und nur vermöge des Dualismus von Leib und Seele. Trotz dieser mangelhaften Gestaltung und daraus hervorgehenden vielfachen Dissensen entsprachen diese Ideen den Thatsachen des sozialen Lebens, worin sie wurzelten, einer Entwicklung, die wesentlich vom Allgemeinen zum Individuellen gerichtet war, den Menschen in der natürlichen Anschauung, in Gewohnheiten und im Glauben festhaltend: der Mensch hat seinen Schwerpunkt noch in der Familie, in der Gemeinde und in seinem Stande, die Geldwirtschaft ist noch schwach, daher das individuelle Eigentum in seiner Schärfe noch nicht entwickelt. Der Fortschritt dieser Entwicklung löst allmählich, in einem langsamen, vielfach gehemmten und unterbrochenen Prozesse jene Zustände auf, die vorherrschenden Empfindungen und Gedanken werden verändert, der Einzige und

*) Cf. Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht III, 547 ff.

sein Eigentum wird immer mehr Typus des sozialen Menschen. Er denkt, er rechnet, er berechnet seinen Vorteil. Ihm wird alles Mittel zum Zweck. Insonderheit wird sein Verhältnis zu anderen Menschen, daher zu allen Arten der Verbindung ein anderes. Er löst und schliesst Verträge und Bündnisse nach seinem Interesse, und wenn er auch gewissen Verhältnissen als angeborenen sich schwerlich entziehen kann, so reflektiert er doch über ihren Nutzen und macht sie wenigstens in Gedanken von sich abhängig. Hierbei muss man verstehen, dass die objektive Ansicht aller dieser Gebilde nicht gewonnen werden kann, wenn man nicht erwägt, dass ihr Wesen durch ihre Existenz in den Köpfen ihrer Subjekte konstituiert wird (ihr *esse formale*, nach der alten Terminologie, durch ihr *esse objectivum*); auf der Unfähigkeit dies zu denken, beruhen die modernen, durchaus vagen und saloppen „organischen“ Theorien. Zu seinen Kontrakten verhält sich der handelnde Mensch nicht als zu organischen Geweben, deren Zelle er ist, sondern die Kontrahenten machen den Kontrakt, wie ein ideelles Gerät, das bestimmt ist, sie zu gewissen Handlungen zu bewegen. Und die Theorie des sozialen Kontraktes, in Anwendung auf den Staat, entspricht dem spezifischen Charakter des modernen Staates, wie die bewussten Staatsbürger ihn denken, entspricht den staatsbürgerlichen Rechten, je mehr diese frei entwickelt sind, entspricht endlich der Beschaffenheit dieses Staates, die ihren Kern in den Finanzen, daher in seiner privatrechtlichen Persönlichkeit als Fiskus hat. Jene Theorie ist nicht — wie Unkundige anzugeben pflegen — von J. J. Rousseau, ist auch nicht von Hobbes erfunden worden; sie ist vielmehr ein Element jener früheren Lehren, das in einer uralten Volksanschauung beruhte, die aber noch allen Verträgen eine natürliche oder religiös geschaffene Heiligkeit beilegt. Hobbes schält dies Element des Vertrages als das rationale heraus und gestaltet es damit

zugleich dahin um, dass es als alleiniges Fundament zu dienen geeignet wird und so den neuen und mechanischen Charakter der Konstruktion bestimmt.

8. Ihrem positiven Gehalte nach entspricht die Theorie gleichermassen den Tendenzen des Lebens und Denkens, die in diesen Jahrhunderten entschieden vorherrschen. Ihre Stärke liegt hier in der Darstellung eines schlechthin allgemeinen Rechtes, das allen individuellen Rechten als allein von ihnen unabhängiges, ja sie zu beherrschen ausdrücklich bestimmtes, gegenübertritt: die Scheidung des *jus publicum* vom *jus privatum*. Im wissenschaftlich entwickelten römischen Rechte ist die Trennung der Privatrechtssphären von einander, und die ausschliessliche Geltung eines einzigen öffentlichen Rechtes ihnen gegenüber, mit aller Schärfe durchgeführt, aber das Bedürfnis einer privatrechtlichen Konstruktion des Staates ist niemals stark empfunden worden; Ursache davon die cäsaristische Entwicklung: während der Staat dem Namen nach die römische Bürgergemeinde blieb, wurde er thatsächlich mit dem Prinzipat identisch, und dieser suchte seine Gewähr immer entschiedener in den Resten alter und den Anfängen neuer Superstitionen, die die Ausdehnung der rationalen Jurisprudenz auf das Staatsrecht verwehrten. Nun ist freilich, wie auch das 19. Jahrhundert uns lehren kann, der Mangel einer Konstruktion nicht entscheidendes Hemmnis der Sache: diese besteht in der Ausschliesslichkeit des Gegensatzes, mit andern Worten darin, dass ausser Individuum und Staat keine selbständigen Rechtssubjekte gedacht werden. In der modernen Entwicklung aber können wir die Isolierung der Individuen gegeneinander, und die des Staates gegen die Individuen, deutlich verfolgen. Diese Prozesse bestehen in der Konzentrierung des öffentlichen Rechts, das aus den mannigfachen gemeinschaftlichen Sphären gleichsam aufgesogen wird: der Staat absorbiert es, indem er alle korporativen

Bildungen, die nicht einen ausgesprochen privatrechtlichen Charakter haben, zerstört, unterdrückt oder von sich abhängig macht. Dies ist auch der generelle Kern im modernen Gegensatze des Staates gegen die Kirche, dem die Hobbesische Theorie einen so radikalen Ausdruck verleiht. Sie ist aber ebenso allen übrigen „Staaten im Staate“ entgegen; er vergleicht sie den Würmern in den Eingeweiden des Menschen. (Lev. c. 29. E. III. 321.) Von diesen Kämpfen wesentlich verschieden, wenn auch sehr häufig damit vermischt, ihrer Natur nach aber später, sind die Kämpfe zwischen dem (ideell fertigen) Privatrecht und dem (ebenso fertigen) öffentlichen Rechte, zwischen Gesellschaft und Staat. Denn in dem Masse, als die Gesellschaft sich entwickelt, erheben sich in ihr als ihre eigentlichen Subjekte und Häupter, die durch das Privatrecht selber, d. h. durch Geld und Kredit Mächtigen, die, zumal durch ihre speziellen Verbindungen, als Klassen und Associationen, den Staat als ihr blosses Werkzeug zu handhaben beflissen sind; der Staat aber bleibt doch, so sehr auch ihnen unterworfen, zugleich Vertreter der Gesamtheit, ja wird es mehr, indem die grosse Volksmenge selber als gesellschaftliche Klasse sich erkennt und politische Macht gewinnt. Der Idee gemäss, die Hobbes in so grosser Schärfe ausprägt, soll die Verfassung und die Regierung des Staates unabhängig von der Gesellschaft sein: das „soziale“ Königtum oder der Staats-Sozialismus ist nur eine neue Gestaltung seines Gedankens.

9. Den Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens hat Hobbes nicht geringe Aufmerksamkeit zugewandt; wie denn die Anfänge der politischen Oekonomie in England an ihn anknüpfen*). „Land und See“ nennt

*) Besonders Petty, ein Freund und Anhänger des Hobbes, der in Paris mit ihm die Anatomie des Vesalius las und die Zeichnungen zu den optischen Schriften des Hobbes fertigte: Aubrey Lives II, 481. Neuerdings: Lord Fitzgerald, Life of Sir W. Petty, passim. Auch Mandeville gehört zur Schule des Hobbes.

er die Brüste unserer Mutter Erde; ausser von der Gunst der Natur hängt Reichtum nur ab von Arbeit und Fleiss; die Arbeit ist eine tauschfähige Ware; die Verteilung des Bodens muss vom souveränen Willen bestimmt werden, und nach Billigkeit oder nach dem Naturrechte gebührt jedem Staatsbürger ein Anteil. Der Staat muss den auswärtigen Handel leiten, um dessen Schädlichkeit zu verhüten. Für die Finanzwirtschaft sind indirekte Steuern die tauglichsten und gerechtesten. Gold und Silber sind das bequemste internationale Wertmass, Geld im Inlande kann aus beliebigem Stoffe gemacht werden und hat seinen Wert durch den Stempel. Geld ist dem Blute vergleichbar, die Verwandlung von Waren in Geld, als dauerhaften und transportabeln Wert, der Verdauung. (Lev. c. 24. E. III. 232 ff.) Merkwürdiger noch, als diese Theoreme, ist eine dialogische Stelle, aus der hervorgeht, dass dieser Denker ein Auge gehabt hat für die Anfänge und zugleich für das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise*). „Die grossen Hauptstädte,“ sagt der Führer des Gespräches, „müssen, wenn eine Rebellion auf den Vorwand von Beschwerden entsteht, notwendigerweise auf der rebellierenden Seite sein: denn die Beschwerden sind immer wegen Steuern, denen Bürger, d. h. Kaufleute, deren Profession ihr privater Gewinn ist, von Natur geschworene Feinde sind; da ihr ganzer Stolz darin gesetzt ist, grenzenlos reich zu werden durch die Weisheit des Kaufens und Verkaufens.“ „Aber,“ wirft der Mitunterredner ein, „man sagt, dass sie von allen Berufen den für das Gemeinwesen nützlichsten haben, dadurch, dass sie der ärmeren Sorte von Leuten Arbeit geben.“ — „Das heisst,“ belehrt ihn der erste, „dadurch, dass sie arme Leute veranlassen, ihre Arbeit ihnen zu verkaufen zu ihren eigenen, der Kaufleute, Preisen; so dass in der Regel arme Leute einen besseren Lebensunterhalt erlangen

*) Behemoth, ed Tönnies, p. 128.

könnten durch Arbeit in Bridewell*), als durch Spinnen, Weben und andere solche Arbeit, wie sie thun; ausser dass sie durch nachlässige Arbeit sich ein wenig helfen können, zur Schande unserer Manufaktur.“ — So spricht er gelegentlich auch von Pauperismus, Arbeitlosigkeit, von übergrossen Städten, bei deren Bewohnern eine Unaufrichtigkeit, Unbeständigkeit und verdriessliche Gemütsart gewöhnlich sei, gleich der Beweglichkeit, Schwüle und Unreinheit der Luft. (E. IV. 444.) Ueberhaupt sieht er die Gefahren des Anwachsens der Volksmenge. —

10. Die gesamten Tendenzen dieser politischen Philosophie sind also der Entwicklung entgegen, die England seit jener Zeit vor anderen Ländern genommen hat. Es wird uns um so weniger wundern, dass die öffentliche Meinung Englands den Feind der Theologie und der Plutokratie in Acht und Bann gethan hat. Erst die Zeit der Reformbill und die kleine Schar ausgezeichneter Männer, die mit Bentham und James Mill verbunden war, lässt sein Andenken wieder aufleben, setzt die Logik seiner Theorie wieder in ihre Rechte ein.

Es ist deshalb von grossem Interesse, das Urteil von George Grote, der jenem Kreise angehörte, dem gefeierten Historiker, zu vernehmen**), der über den Vorzug klagte, den man Baco, als dem „Meister der Weisheit“ mit einer Art von „abergläubischer Verehrung“ zu geben pflege, und hinzufügt: „In Wahrheit, es ist diese Verschmähung jeder Idee von privilegierten Klassen — die sich fälschlich Hemmungen der obersten Gewalt nennen, in Wahrheit aber mit ihr fraternisieren und sie für ihre eigenen Zwecke verderben, um das Volk niederzuhalten — was dazu beigetragen hat, die politischen Theorien des Hobbes in England odios zu machen . . . er hat

*) Einem damals neu eingerichteten Zuchthause, im alten Sinne dieses Wortes.

**) G. Grote Minor works, p. 65. 69.

seine antioligarchischen ebenso sehr als seine antipopularen Tendenzen büssen müssen." Und ferner: „die Personen, die am meisten für seine Schriften sich interessierten, waren — im Kreise meiner Beobachtung — gewöhnlich Männer von radikalen Prinzipien, welche die hochfliegendsten Ideen hegten, sowohl von den Funktionen der Regierungen als von der möglichen Erziehung des Volkes — Männer, die mit Hobbes übereinkamen in seiner Antipathie gegen jene Klassen-Interessen, welche die wirksamen Kräfte moderner pseudo-repräsentativer Monarchie ausmachen, aber von ihm abwichen dadurch, dass sie in einem wohlorganisierten Repräsentativsystem die günstigste Chance für Verbindung rationellen Gehorsams mit rationeller Regierung sahen." — Heute ist unverkennbar, wie in England nicht minder als in Frankreich, die Demokratie zur Gestaltung ihrer eigenen, einheitlichen Souveränität fortschreitet, die historischen Rechte über den Haufen wirft, die konstitutionellen Fiktionen zerstört — ganz deutlich in den Bahnen, die das Genie des Hobbes vorgezeichnet hat. —

Achter Abschnitt.

Würdigung.

---

1. Hobbes steht auf der Höhe und gleichsam im Mittelpunkte eines Bogens, den wir vorstellen mögen als durch die drei Jahrhunderte beschrieben, die für sich in mehrfachem Sinne eine Einheit ausmachen. Zu seiner Zeit wurden die entscheidenden Kämpfe und Siege der neuen Wissenschaften durchgefochten, die im 16. Jahrhundert sich langsam und mühevoll vorbereitet hatten. Das 18. Jahrhundert ruht schon auf diesen Siegen aus; es verallgemeinert, verbreitert und verflacht das Gewonnene. In der Physik werden Rückfälle in dem Sinne vollzogen, dass wieder Erklärung durch Kräfte als genügend scheinen und dass wieder Stoffe angenommen werden, wo schon Bewegungen erkannt waren: die Emanationstheorie des Lichtes, die Theorie des Wärmestoffes. In der Moral und Politik wird ein optimistischer Eudämonismus massgebend und die liberale Meinung entscheidet sich für gemischte Verfassungen, wenn auch der Absolutismus aufgeklärter Fürsten und Staatsmänner seine Verehrer behält. Eine neue Universitäts-Philosophie und Metaphysik wird herrschend, die den Glauben vernünftig und die Vernunft gläubig machend, in den Beweisen für das Dasein eines höchsten Wesens ausserhalb

der Welt, für die Unsterblichkeit einer immateriellen Seele und für die Freiheit des menschlichen Willens, einen vorläufigen Ersatz der christlichen Religionsmeinungen und Stützen für eine innerlich umgewandelte, äusserlich angepasste, theologische Dogmatik schuf, während die alte in Verfall und Verachtung geriet. Der grösste Verächter und von unermesslichem Einflusse dadurch, ist Voltaire. — Neben diesen eigentlichen Vertretern des Zeitalters machen aber einige radikalere, kühnere Denker sich geltend, in den Wissenschaften und in der Philosophie, die mehr oder minder an den Bausteinen für das 19. Jahrhundert arbeiten; das in der allgemeinen Weltanschauung vielfach umkehrend, unklar, synkretistisch, doch auch Keime vertiefter und erweiterter Gedanken legt; das in den Naturwissenschaften einen unbeschreiblichen Aufschwung, besonders zur Erkenntnis der organischen Wesen und der menschlichen Kultur genommen hat, das daher auch in bewusster Weise seine Verbindung mit den früheren Jahrhunderten richtig wieder herstellen kann.

2. Auguste Comte bemerkt*): „auf Hobbes hauptsächlich gehen die wichtigsten kritischen Gedanken historisch zurück, die ein unbegründetes Herkommen noch immer den französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts zuschreibt, welchen doch im wesentlichen nur die — freilich unerlässliche — Verbreitung jener Ideen verdankt wird . . . Hobbes ist der wahre Vater der revolutionären Philosophie.“ — In der That: die Härte und Herbigkeit dieser revolutionären Philosophie war es, die sein Zeitalter so tief erschütterte und seinen Namen zum Schreckgespenste machte. Trotz und wegen dieses heftigen Widerstandes, der zumal in England, noch bis über das 17. Jahrhundert hinaus „die Presse von Kontroversen

---

*) Cours de philos. positive V. 499.

schwitzen liess*)“, ist sein Einfluss, direkt und indirekt, negativ und positiv, sehr bedeutend gewesen. Am wenigsten der Physik: hier war zunächst Descartes der allgemein anerkannte Vertreter der neuen Philosophie. Aber des Hobbes Erkenntnislehre und Psychologie wurde durch Locke erweicht und mundgerecht gemacht; seine Metaphysik empfing durch Berkeley eine leichte Umbildung, indem dieser mit grosser Geschicklichkeit, in Verfolgung der nominalistischen und sensualistischen Elemente, auf den mechanischen Prinzipien, anstatt der scheinbar unvermeidlichen materialistischen, eine rein spiritualistische Metaphysik aufbaute. Die Revolution der Moral führte zur Polemik und Vermittlung: wenn das Gute als inhärente Qualität nicht gerettet werden konnte, so wurde umso mehr die soziale Neigung des Menschen, das natürliche Wohlwollen, das Gewissen hervorgehoben: Cumberland, Cudworth, Clarke bezeichnen die heftigste Gegnerschaft in England, Butler, Shaftesbury und die Deisten Milderungen und Anpassungen. In der Politik geschah dasselbe, jedoch mit Wiederaufnahme kirchlicher und ständischer Elemente, die Hobbes zu vertreiben gemeint hatte, wiederum durch Locke; von den politischen Oekonomen ist schon eine Anmerkung gemacht worden. Ein kongenialer Nachfolger, jedoch im Stile einer anderen Zeit, erstand erst in Hume. — In Frankreich kämpften lange Cartesianismus und Gassendismus — als intellektualistisch-spiritualistisches und sensualistisch-materialistisches Lehrgebäude der Physik und Psychologie, beide jedoch auf dem Boden der mechanischen Prinzipien, um den Vorrang. Es scheint, dass in Verbindung mit dem Andenken Gassendis auch das des Hobbes erhalten blieb. Voltaire kennt ihn gut. Am stärksten sind aber hier die indirekten Einflüsse durch die Wirkungen, die das englische Denken überhaupt ausübte. Allmählich kam die naturalistische Ansicht der Seele zum Durchbruch. Die

*) Bishop Warburton Works vol II. p. 294.

Materialisten und Encyklopädisten erhoben von neuem das radikale Banner. Holbach übersetzte Stücke des Hobbes, Rousseau gestaltet seinen Staatsgedanken neu; Diderot, der den Artikel „Hobbismus“ für die Encyklopädie verfasste, bekennt sich als seinen lebhaften Bewunderer. In dem Plane einer Universität für die russische Regierung empfiehlt er als klassisches Buch in der faculté des arts, nach der Logique de Port Royal, „vorzüglich das kleine Buch über den Verstand oder über die menschliche Natur von Thomas Hobbes*), ein Werk kurz und tief, allen Autoren, die ich citiert habe, überlegen . .“ „Es ist ein Meisterstück der Logik und Vernunft.“ Ein andermal, von der universellen Moral handelnd: „ich kenne nichts über die Kenntnis des Menschen, welche sie voraussetzt, als den kleinen Traktat des Hobbes,“ den er ein Buch „das man sein lebenlang lesen und kommentieren kann“ nennt: „wie scheint mir Locke diffus und schlaff, La Bruyère und La Rochefoucauld arm und klein, im Vergleiche mit diesem Thomas Hobbes;“ und Naigeon, der in der Encyklopädie einen Auszug aus jenem Büchlein giebt, meint (1792), man könne dessen ganzes Verdienst nur gerecht und tief empfinden, wenn man es im Originale und zwar in einem Strich durchlese**). Einige Jahre später (1804) bereichert Destutt de Tracy seine „Elemens d'Idéologie“ durch eine Uebersetzung des ersten Abschnittes von De Corpore. — Dass Spinozas Lehre als monistische, besonders aber, dass seine Theorie des Rechts und Staats mit Hobbes sich nahe berührt und tief durch ihn angeregt ist, konnte nie verkannt werden. Stärker geriet in Vergessenheit, was ihm Leibniz verdankt hat, der oft seinen Namen nennt, und meist mit starker Bewunderung, wenn er z. B.

---

*) Ch. 1—13 der von mir edierten Elements of Law, s. o.

**) Diderot Oeuvres Paris 1875 III., 429 ff. Oeuvres ed Assézat T. 15 p. 124 n. 1. Encyclop méthod. Philos. anc. et moderne Paris 1792 p. 704 b.

ihn den tiefsten Erforscher der Prinzipien in allen Dingen heisst, und der in jüngeren Jahren um nähere Aufklärung solcher Prinzipien sich brieflich an ihn gewandt hatte*). Später erregte durch die Kühnheit und Entschiedenheit, womit er Hobbes in alle Wege verteidigte, der Hallische Professor Nicolaus Hieronymus Gundling vieles Aufsehen. Puffendorf, dessen Natur- und Völkerrecht ganz und gar in den Spuren sich bewegt, die der grosse englische Philosoph gefahren hatte, beschwerte und verdeckte die scharfen Kanten der Lehre teils mit dichter Gelehrsamkeit, teils mit menschenfreundlichen Gedanken. Die ganze Entwicklung der naturrechtlichen Disziplin, die in Deutschland hauptsächlich Boden gewann, musste an die beiden immer wieder sich anschliessen. Die deutschen Universitätslehrer, die diese Disziplin, aber auch die da Metaphysik und Psychologie vertraten, pflegten bis zu Anfang dieses Jahrhunderts Hobbes' Hauptschriften zu kennen.

3. Hobbes verkündet die Evolution des Reiches der Vernunft, des Lichtes, der Aufklärung. Aber er bemerkt auch das Nahen der kommerziellen Gesellschaft, der wilden Konkurrenz, der kapitalistischen Ausbeutung. Seine Ausdrücke „der Mensch dem Menschen ein Wolf“ und „Krieg Aller gegen Alle“ werden oft gebraucht, um diesen Zustand innerhalb der modernen Staaten zu bezeichnen. Und es wäre auch ganz seinem Denken gemäss, wenn wir sagen: der habsüchtige Mensch wird durch entwickelte Vernunft nicht besser, sondern schlechter, und: das Denken selber entwickelt, unter gegebenen Bedingungen — wenn einmal die Rennbahn eröffnet ist — die Habsucht. Am Ende des 19. Jahrhunderts können wir gelernt haben, dies zu sehen. Aber diese Betrachtung darf uns der Wissenschaft nicht leid machen und

*) Vgl. F. Tönnies, Leibniz und Hobbes: Philosophische Monatshefte XXIII. 557 ff. Lasswitz l. c. II. 449 ff.

muss die Waffen der Wahrheit nur noch schärfer schleifen. Wir brauchen freilich den Widerstand der Theologie gegen neue Erkenntnisse nicht mehr zu fürchten, wenn er auch noch oft genug lästig wird. Die gefährlichen Feinde und Ankläger erheben sich gegen die am meisten für unsere Zeit charakteristische Sozialwissenschaft, in Gestalt von dreisten Geldmagnaten, die ihre Herrschaft durch diese so bedroht fühlen, wie einst Jesuiten die ihre durch die neue Naturwissenschaft. *Multi pertransibunt, et augebitur scientia.* Aber als ein grosser Gewinn der Philosophie in diesem Jahrhundert wird mit Recht gehalten, dass wir grössere Klarheit darüber erlangt haben, was Wissenschaft eigentlich leisten kann und soll. Damit berührt es sich, wenn schon die Hoffnung sich regen darf, dass in den Anwendungen der Metaphysik und der Psychologie, mehr aber noch in der Soziologie, die kritische, revolutionäre und mechanische Methode eine positive, synthetische, organische aus ihrem Schose entlassen wird. Auch bei Hobbes sind solche Keime vorhanden; Spinoza zuerst hat auf dem Boden moderner Wissenschaft eine ideale Weltanschauung gestaltet, mit ihm sind alle verwandten Ansätze in diesem Jahrhundert innerlich verwandt, und ein Spinozismus, der die heutige Biologie und Soziologie in sich digeriert hat, wird die Philosophie der Zukunft sein. —

Namen- und Sachregister.

Die Personen-Namen sind gesperrt.

Ueber die Verkündigung des Evangeliums an die neue Zeit. 1893. 40 S. 8⁰ 1. u. 2. Aufl. Brosch. M. —.60.

In der christlichen Welt 1893, Nr. 7, nennt Professor W. Herrmann die „Pfarrersfrage“ „eine kraftvolle Streitschrift“ und schreibt über die „Religiösen Reden“: Die beiden ersten aber beweisen, dass er eine unvergleichliche Gabe hat, zu den Gebildeten unserer Zeit von dem Höchsten zu reden. Eines der grössten Hindernisse der christlichen Verkündigung ist hier gründlich abgethan. Was dem Menschen dazu dienen soll, ihn zu Gott zu führen, wird hier wirklich als Mittel dazu verwertet und nicht als Mittel dagegen.

Obige 8 Schriften von Schrempf zusammengebunden in einem Ganzleinwandband M. 3.30.

Zur Pfarrersfrage. 1893. 52 S. 8⁰. Brosch. M. —.80.

An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Noch ein Wort zur Pfarrersfrage. 1893. 30 S. 8⁰. 1. u. 2. Aufl. Brosch. M. —.50.

Eine Nottaufe. 1894. 56 S. 8⁰. Brosch. M. —.75.

Toleranz. Rede geh. i. d. Berl. Gesellschaft f. Eth.-Kultur. 1895. 32 S. 8⁰. Geh. M. —.50.

Zur kirchlichen Lage. Rede geh. 2. Februar 1896. 18 S. 8⁰. M. —.30.

Weizsäcker, Carl, Ferd. Chr. Baur. Rede geh. 21. Juni 1892. 1892. 22 S. 8⁰. Brosch. M. —.40.

Frommann, F. J., Das Frommannsche Haus und seine Freunde. Dritte durch einen Lebensabriss F. J. Frommanns vermehrte Ausgabe. 1889. 191 S. 8⁰. Brosch. M. 3.—.

Weitbrecht, C., Diesseits von Weimar. Auch ein Buch über Goethe. 1895. 313 S. 8⁰. Brosch. M. 3.60, eleg. geb. M. 4.50.

N. Zürcher Zeitung: Frisch von der Leber weg stellt der Verfasser im Gegensatz zu einem verhimmelnden Goethekultus, der jeden Wisch und Waschzettel, auf den der Dichter einmal eine Notiz geschrieben, zu einem tiefsinnigen Litteratur-Dokument aufbauscht, Goethe so dar, wie er sich ihm spiegelt, wie er ihn mit seinen Sympathien erfasst hat. . . . Ein verständnisinniger Dichter schreibt über den Dichter aus der ganzen Fülle eines für den jungen Goethe begeisterten Herzens, so dass man selber in eine unmittelbare, aus der Darstellung fliessende Bewunderung für das Goethesche Leben, für seine erste Dichterzeit gerät.

Diez, Max, Julius Klaiber. Ein Lebensbild. Mit 4 Bildern. 1893. 40 S. 8⁰. Brosch. M. —.60.

v. Westenholz, Fr., Ueber Byrons historische Dramen. Ein Beitrag zu ihrer ästhetischen Würdigung. 1890. 64 S. 8⁰. Brosch. M. 1.20.

—„— **Die Tragik in Shakspeares Coriolan.** Eine Studie. 1895. 32 S. 8⁰. Brosch. M. —.50.

Sarrazin, Joseph, Das moderne Drama der Franzosen in seinen Hauptvertretern. Mit zahlreichen Textproben aus hervorragenden Werken von *Augier, Dumas, Sardou* und *Pailleron*. 2. Aufl. 1893. 325 S. 8⁰. Brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—.

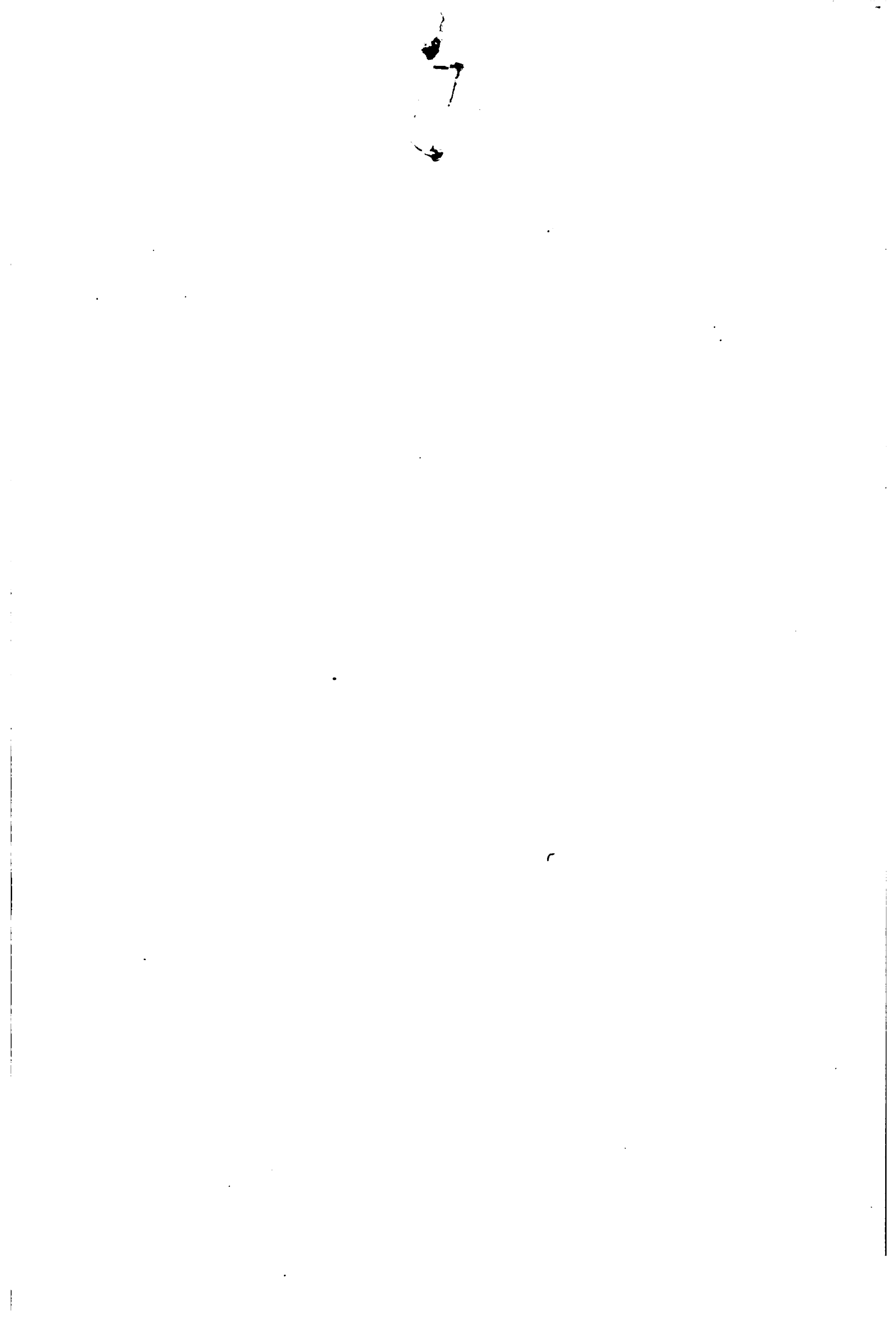
Saul, D., Schiller im Dichtermund. 1896. 72 S. 8⁰. Brosch. M. 1.—.

Ludwig, Hermann, Strassburg vor hundert Jahren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. 1888. XII u. 348 S. 8⁰. Brosch. M. 5.—.

Stüve, J. C. B., Geschichte des Hochstifts Osnabrück bis zum Jahre 1508. 480 S. 8⁰. Brosch. M. 7.—.

—„— —„— II. Bd. 1508—1623, nebst einem Lebensabriss Stüves. 1296 S. 8⁰. Brosch. M. 12.—.

—„— —„— III. Bd. bis 1648. 356 S. 8⁰. Brosch. M. 4.—.




89094546280
b89094546280a

